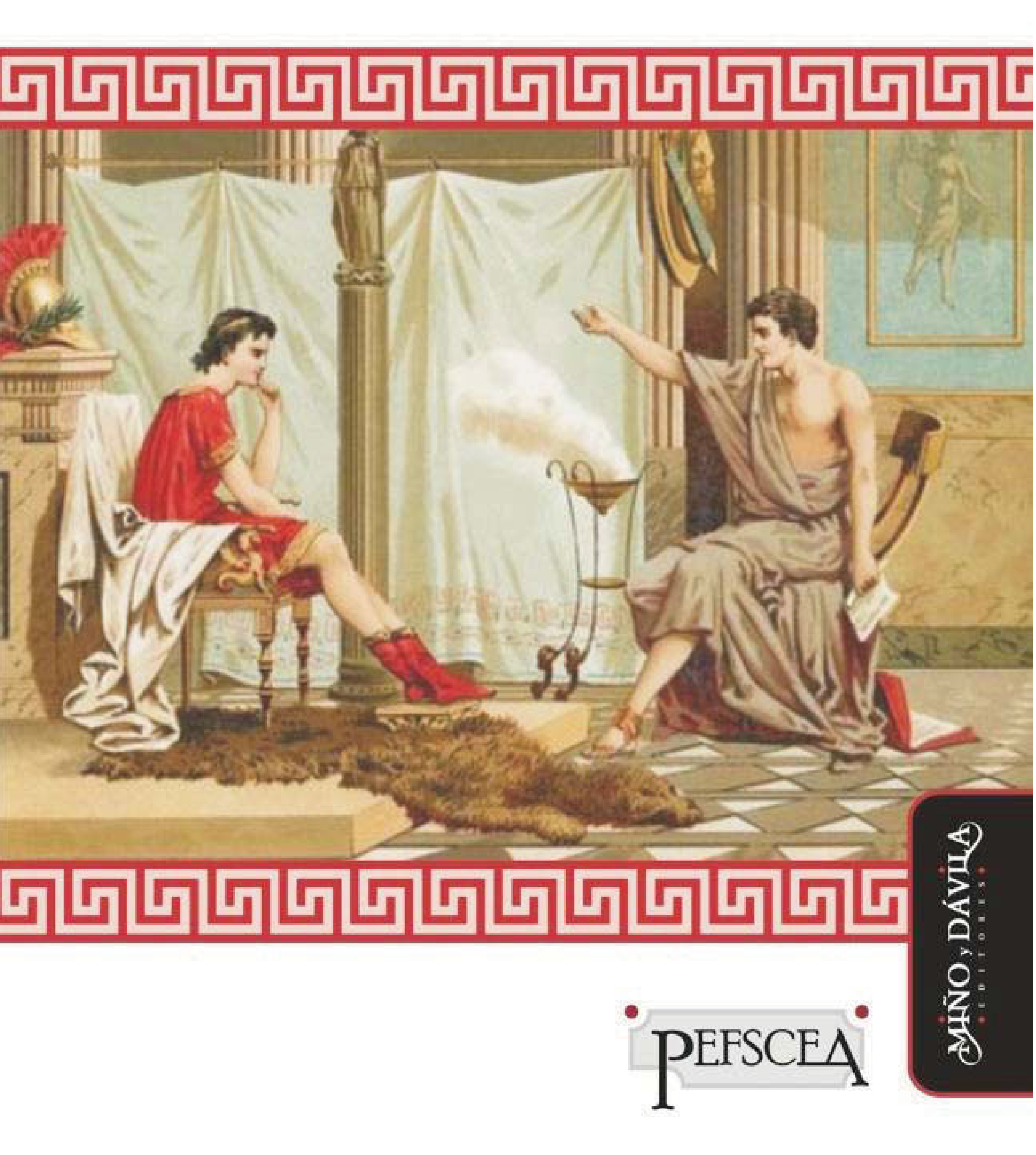
Laura Sancho Rocher / Ana Iriarte / Julián Gallego (comps.)

LÓGOS Y *ARKHÉ*

DISCURSO POLÍTICO Y AUTORIDAD EN LA GRECIA ANTIGUA



PEFSCEA

Ilustración de tapa: La imagen de portada, que representa la educación de Alejandro por Aristóteles, corresponde a un grabado de C. Laplante para el libro de Louis Figuier, *Vies des savants illustres*, París, 1866.

Diseño y composición: Gerardo Miño

Edición: Primera. Noviembre de 2012
Tirada: 500 ejemplares

ISBN: 978-84-15295-22-8

Lugar de edición: Buenos Aires, Argentina



Página web: www.minoydavila.com

Mail producción: produccion@minoydavila.com
Mail administración: info@minoydavila.com

En España: P.I. Camporroso. Montevideo 5, nave 15
(28806) Alcalá de Henares, Madrid.

En Argentina: Miño y Dávila srl
Av. Rivadavia 1977, 5to B
(C1033ACC), Buenos Aires.
tel-fax: (54 11) 3534-6430

Laura Sancho Rocher / Ana Iriarte / Julián Gallego (comps.)

LÓGOS Y *ARKHÉ*.
DISCURSO POLÍTICO Y AUTORIDAD EN LA GRECIA ANTIGUA





Estudios del Mediterráneo Antiguo / **PEFSCEA Nº 8**

Índice

Introducción 7

Lógos poético y política en la Grecia arcaica,
por Adolfo Domínguez Monedero 15

Laconismo frente a retórica. Aforismo y brevilocuencia en el lenguaje espartano,
por César Fornis 49

La democracia ateniense en el desierto de Lemnos. El *Filoctetes* de Sófocles y la política del *dêmos*,
por Julián Gallego 69

Las Amazonas no son mujeres, luego no existen,
por Violaine Sebillotte Cuchet 103

Demóstenes σύμβουλος (I): el discurso demosténico sobre el deber, la concordia social y la financiación de la guerra (355-346 a.C.),
por Laura Sancho Rocher 119

Árkhein kaì árkhesthai en las *Políticas* de Aristóteles,
por Alice Pechriggl 159

Introducción

El día 7 de octubre de 2011, en la Facultad de Letras de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitateko, tuvo lugar una jornada de reflexión sobre el tema "*Lógos* y *arkhé*. Discurso político y autoridad en la antigua Grecia".

La publicación de dicha jornada que aquí se presenta constituye para nosotros, sus editores, una actividad puente entre dos proyectos de investigación[1]: "*Lógos* y *arkhé*. Dimensiones del discurso político en la Grecia antigua", finalizado en diciembre de 2011, y "Discurso y política en la Atenas clásica: la construcción del *dêmos* en la democracia griega antigua", recientemente iniciado[2]. Tal es el marco institucional que viene acogiendo las observaciones a propósito de la célebre invención griega de la política –entendida como ejercicio inteligente y razonado del poder, o sea, como ejercicio "lógico" del mismo– realizadas por Laura Sancho Rocher (Universidad de Zaragoza) como investigadora principal[3], Julián Gallego (Universidad de Buenos Aires-CONICET)[4] y Ana Iriarte (Universidad del País Vasco)[5].

1 Proyectos HAR2008-04897 (2009-2011) y HAR2011-26191 (2012-2014), respectivamente, con subvenciones del Ministerio de Ciencia e Innovación de España que han hecho posible la financiación de esta publicación.

2 Hasta el momento, entre las diversas actividades derivadas de esta colaboración pueden destacarse los libros colectivos: *Filosofía y democracia en la Grecia antigua* (L. Sancho Rocher, ed.), Zaragoza, 2009, y *Los antiguos griegos desde el observatorio de París* (A. Iriarte y L. Sancho Rocher, eds.), Madrid-Málaga, 2010.

3 Como fruto destacado del interés continuado por cómo el pensamiento político tiene efectos en la práctica política se pude nombrar el libro: *¿Una democracia "perfecta"? Consenso, justicia y* demokratía *en el discurso político de Atenas (411-322 a.C.)*, Zaragoza, 2009. Previamente, en la misma línea de investigación: *Un proyecto democrático. La política en Atenas del siglo V*, Zaragoza, 1997.

4 Entre sus trabajos se cuentan: *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires, 2003; *Campesinos en la ciudad. Bases agrarias de la* pólis *griega y la infantería hoplita*, Buenos Aires, 2005; *El campesinado en la Grecia antigua. Una historia de la igualdad*, Buenos Aires, 2009.

5 Se destacan entre sus publicaciones: *Safo. La poeta y su mundo*, Madrid, 1996; *Teatro y democracia: la era de Pericles*, Madrid, 1997; *De Amazonas a ciudadanos. Pretexto ginecocrático y patriarcado en la Grecia Antigua*, Madrid, 2002.

En la ocasión a la que ahora nos referimos, este pequeño foro colaboró con otros cuatro helenistas también atraídos en sus diversos recorridos profesionales por los orígenes y rasgos griegos de "nuestra política". Ana Iriarte, como representate de la institución de acogida, abrió la jornada para presentar a estos especialistas y para verbalizar el objetivo que el equipo de investigación les propuso como punto de partida: reflexionar sobre la noción de *arkhé* (referida, ante todo, a la "autoridad política") y la, también compleja, noción de *lógos* ("discurso", "argumento", "razonamiento"…) como referentes entrelazados para analizar el valor performativo del discurso en Grecia. Dos nociones nucleares en la reflexión sobre el discurso como vehículo del poder que incide en el funcionamiento práctico de la *pólis*, al tiempo que transmite la forma ortodoxa de entenderla.

En adelante, recordaremos los matices que allí se aportaron a este consolidado tema, presentando brevemente el perfil investigador y las intervenciones de cada uno de los participantes en el orden fundamentalmente cronológico –aunque determinados contenidos fueran más allá del mismo–, en que estas se produjeron y reproduce el índice de este volumen.

Poniendo, en cierto modo, de relieve lo que la autoría conlleva en sí de *auctoritas*, dichas intervenciones nos proponen la relectura desde la problemática *lógos* y *arkhé* de autores tan *autorizados* (en su época y en la nuestra) como Alceo y Solón, Tucídides y Sófocles, Lisias, Demóstenes y Aristóteles.

El turno de intervenciones lo abrió Adolfo Domínguez Monedero, Catedrático de Historia Antigua de la Universidad Autónoma de Madrid, consagrado al estudio de la geografía antigua, de las poblaciones prerromanas de la Península Ibérica y, muy especialmente, de la Grecia arcaica. Muy utilizados son, por poner tan solo dos ejemplos, su estudio *La* polis *y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI* (Madrid, 1991) y el que consagró al poeta lírico y conocido legislador *Solón de Atenas* (Barcelona, 2001). Precisamente en este lugar de encuentro entre la lírica y el gobierno político que habilitaron los griegos arcaicos viene también a centrarse el tema presentado por Adolfo Domínguez Monedero al hilo de los versos de Alceo, Solón y Teognis: "*Lógos* poético y política en la Grecia arcaica". En su contribución encontramos un penetrante análisis del uso de la poesía simposíaca y, por tanto, aristocrática, como vehículo de intervención en la política. Ante la falta de una prosa política, que existió en la oralidad pero de la que no ha habido transmisión escrita,

Domínguez Monedero extrae de la lírica los elementos que delatan el esfuerzo de los citados poetas por crear un lenguaje para la intervención política con el que vehicular una reconstrucción de la realidad que quieren sea creadora de opinión. Los tres poetas son, además, personajes afectados directamente por el devenir de sus respectivas *póleis*; aunque cada uno de ellos manifiesta una opinión diferente sobre los hechos que viven. Coinciden los tres en fijar en la tiranía el mal mayor para la *pólis*; no comparten, con todo, el diagnóstico sobre su origen. Sus posiciones políticas de partida están condicionadas por la lucha entre facciones aristocráticas, pero mientras Alceo y Teognis refuerzan esa postura, se puede observar una evolución en Solón que lo hace capaz de superar el faccionalismo a favor de la visión de global de *pólis*. En suma, prácticamente desde que tenemos noticias los griegos habrían concebido entre palabra (*lógos*) y ejercicio del poder (*arkhé*) un vínculo necesario e inevitable.

La también sólida línea de investigación de César Fornis, Profesor de la Universidad de Sevilla, se ha centrado en la época clásica y en la emergencia de importantes *póleis* inmediatamente posterior a la Guerra del Peloponeso, especialmente, en el conflicto desencadenado entre la nueva hegemonía espartana y las ciudades helénicas más poderosas: Corinto, Argos, Tebas y Atenas. Es lo que se conoce como Guerra de Corinto, conflicto al que dedicó su trabajo *Grecia exhausta. Ensayo sobre la guerra de Corinto* (Gotinga 2008). Pero el autor tal vez sea más conocido como experto en la historia de la potencia que la mirada occidental ha tendido a estudiar desde su condición de antítesis de Atenas, a partir de su trabajo *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico* (Barcelona, 2003). Se trata de un análisis decisivo a la hora de tomar posición de manera adecuada ante la particular información histórica que hemos heredado sobre la organización, ante todo hoplítica, que consagra la celebridad de dicha *pólis*. En nuestra jornada atendió, en concreto, al imaginario espartano relativo a la retórica, ejercicio intelectual reconocido como esencialmente ateniense. Bajo el título "Laconismo frente a retórica: aforismo y brevilocuencia en el lenguaje espartano", César Fornis manifiesta: Por lenguaje lacónico entendemos, en la Antigüedad como en nuestros días, el parco en palabras, pero al mismo tiempo, y eso no siempre se tiene presente, el que condensa mucho sentido en esas pocas palabras. Es una forma de comunicación directa, vigorosa, privada de adornos, muy diferente de la tradicional y florida retórica griega. Los antiguos, con proyección posterior a todo el pensamiento

occidental, consideraron esta brevilocuencia propia –casi natural– de los lacedemonios o espartanos, un lenguaje en consonancia con la austeridad y el rigorismo de su carácter (el espartiata es honesto, sin dobleces, pone el énfasis en los hechos y no en las palabras que los matizan o enmascaran). Era un lenguaje este inculcado en los jóvenes espartiatas desde niños a través de la *agogé*, el sistema educacional lacedemonio, donde se cultivaba y practicaba de forma sistemática. Pero, según el sesgo de nuestras fuentes, esta brevilocuencia puede ser interpretada como una carencia de cosas que decir, incluso un analfabetismo, o bien el fruto de una reflexión profunda, de un silencio bien aprovechado. En este último caso, el laconismo verbal entronca con toda una tradición ancestral que privilegiaba una sabiduría arcaica, práctica, lejos del peligroso sofismo, que tenía como núcleo a los Siete Sabios de Grecia y el oráculo de Delfos. El vestigio más palpable de tal sabiduría expresada con brevedad es el apotegma o aforismo, en el que los espartanos se mostraron especialmente versados y que traduce una superioridad de quien lo vierte sobre su interlocutor, indefenso ante la sentencia lapidaria. Contra lo que pudiera pensarse, autores como Platón muestran a los espartanos superiores intelectualmente y no militarmente a los demás griegos.

Así, a la autoridad de las armas lacedemonias se suma la de una oratoria específica, no solo atribuida a Esparta sino también asumida por el imaginario lacedemonio.

En cuanto a la originalidad del recorrido de Julián Gallego, miembro del comité organizador de la jornada, podría decirse que consiste, globalmente, en haber sabido atender a las cuestiones centrales de la *demokratía*, en especial la asamblea y el lugar de reflexión, eminentemente urbanita, que sobre la misma supone el rito teatral, sin olvidar el mundo rural; es decir, sin olvidar al campesino ático, ni las diversas implicaciones políticas del campesinado en Lacedemonia. Desde sus reflexiones, que atienden a la relativa inclusión política de los periecos lacedemonios tanto como a la de los zeugitas atenienses, la imagen romántica del ciudadano democrático, de la política asamblearia en el momento de su auge, se desdibuja para mostrarnos rasgos mucho más plausibles.

Bajo el título “La democracia ateniense en el desierto de Lemnos. El *Filoctetes* de Sófocles y la política del *dêmos*”, Julián Gallego observa el funcionamiento de la política del *dêmos* ateniense tomando como base un pasaje de Tucídides en el que se describe a dicho pueblo como “incapacitado para usar la palabra y responder” debido al miedo desen-

cadenado por los asesinatos de destacados demócratas que acompañaron el golpe oligárquico del 411 a.C. La consagrada noción filosófica de "desubjetivación" plasma, en la línea de pensamiento del autor, el ahogo al que queda sometido en 411 a.C. el otrora determinante *lógos* emitido en y por la asamblea ateniense. El mismo tipo de efecto que puede detectarse en la imagen sofoclea del héroe Filoctetes, destituido de su inscripción comunitaria y teniendo "el desierto y el aislamiento como únicos horizontes de la existencia". En definitiva, los *lógoi* de Tucídides y de Sófocles se muestran aquí como testimonios de uno de los terrores más enraizados entre los helenos: el de la disolución del colectivo político, el de la *desertificación* de un espacio nuclear para la supervivencia de los helenos.

Violaine Sebillotte Cuchet, Catedrática de Historia Griega en la Universidad de la Sorbona, es una destacada representante del nuevo *Centre Anhima* (Antropologie et histoire des mondes antiques). En su tesis *Libérez la patrie! Patriotisme et politique en Grèce ancienne* (París, 2006), Violaine Sebillotte abrió una original brecha de estudio interesándose por la "vertiente sentimental" de la experiencia política griega, concretamente, por la individualidad del *polítes* a menudo relegada por los estudiosos modernos, tendentes a subrayar el protagonismo del grupo cívico.

En esta ocasión, la helenista francesa señala nuevos entresijos de la relación entre la historia de Grecia y los discursos mediante los que dicha historia es proyectada, atendiendo al tema "Las Amazonas no son mujeres, luego no existen". Según resume su propia autora, este estudio aborda la problemática del tratamiento dado por determinados estudios antiguos a la cuestión de las mujeres guerreras, mujeres a las que designaremos bajo el nombre genérico de Amazonas. Si los mitos épicos no describen hechos reales precisos sino que traducen y traspasan en el imaginario de su época hechos tan variopintos que resulta imposible percibir en ellos la fiel traducción de una sociedad histórica dada, ¿la connotación ficticia de las Amazonas debe inducir a los historiadores de hoy en día a rechazar la suposición de la existencia de antiguas mujeres guerreras? ¿Cómo interpretar el *lógos* de los atenienses de época clásica –y nos referiremos aquí al *epitáphios lógos* de Lisias, quien declara que las Amazonas pierden toda su capacidad bélica al devenir mujeres? ¿Acaso la *arkhé* del magistrado y el carácter oficial del *lógos* le confieren a este una eficacia social? Última cuestión, ¿cómo se construyó la norma política y

social de la guerra reservada a los hombres, impensable, anormal y signo de un mundo invertido cuando hay mujeres que participan en ella?

Tales son las cuestiones que conducen la reflexión –crucial para el tema que nos ocupa– sobre el uso de la figura de la Amazona, de la mujer libre y poderosa, en el discurso político ateniense de época clásica.

Y del *lógos* de Lisias pasamos a los también autorizados discursos demosténicos de la mano de Laura Sancho Rocher, Catedrática de la Universidad de Zaragoza e investigadora principal del proyecto de investigación en el que se inserta nuestra jornada.

En el marco de un proyecto más amplio de estudio de la construcción del lenguaje político de la democracia, la autora se ocupa aquí del elevado papel que quiere para sí el más famoso orador del siglo IV, Demóstenes, como "consejero" de la ciudad. "Demóstenes σύμβουλος (I): el discurso demosténico sobre el deber, la concordia social y la financiación de la guerra (355-346 a.C.)" plantea el tema de si Demóstenes perteneció a un grupo político determinado, al que se atribuye la creación y desarrollo de las políticas de subsidiarización del *dêmos* (*theorikà*), el llamado grupo de Eubulo. Y lo hace analizando el lenguaje demosténico de la primera fase política. El orador, según la opinión más ortodoxa, habría roto con este grupo, al que se atribuye una orientación socioeconómico elitista, al adoptar la posición radical antimacedónica. En este trabajo se tienen en cuenta los elementos de la retórica demosténica que denotan una voluntad, por parte del orador, de construir un *lógos* performativo capaz de conectar con todos los atenienses y basado en la conversión de los gloriosos tiempos pasados en paradigma moral de acción para Atenas. Para Demóstenes son hábitos atenienses la búsqueda de la honra, la defensa de la libertad de los griegos y la disposición de poner riquezas y vidas al servicio de su ciudad; en suma, virtudes que Demóstenes eleva a "autoridad", derivada de la adquisición por parte de los antepasados del liderazgo que deben ejercer los atenienses sobre los griegos. Demóstenes, a lo largo de los discursos políticos comprendidos entre el final de la Guerra Social y la caída de Olinto se presenta ya, aunque de forma paulatina, como hombre de estado (σύμβουλος) que busca obtener el apoyo de todos los sectores sociales para una causa común y solo se queja de otros políticos que han desatendido la llamada de la ciudad. Su discurso, que también manifiesta un buen conocimiento de la realidad política y económica internacional y de Atenas, combina, a veces de manera penetrante, los argumentos de justicia con los de conveniencia.

Tras las pragmáticas denuncias demosténicas, que plasman con tamaña claridad la dimensión performativa de la oratoria, pasamos a sumergirnos en plena abstracción filosófica de la mano de Alice Pechriggl, Catedrática de Filosofía de la Universität Klagenfurt.

Esta pensadora discípula de Cornelius Castoriadis, es especialmente conocida por la tesis *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres* (París, 2000), en la que se desplaza de forma interdisciplinar desde la ciudad antigua (a menudo la pensada por Aristóteles) hasta las democracias u oligarquías modernas. Estudiosa de las operaciones ideológicas que justifican la no-participación femenina en política, la autora crea la noción de "imaginaire-écran de la féminité", es decir, la utilización de determinadas imágenes asociadas a la feminidad con el fin de disimular la no-participación política de las mujeres, o su carácter ineficaz.

Bajo el título "*Árkhein kaì árkhesthai* en las *Políticas* de Aristóteles", Alice Pechriggl lleva a término un análisis cuya perspectiva filosófica no le impide combinar instituciones y conceptos, basado en la célebre definición aristotélica de la ciudad política propiamente dicha como aquella que regula el hecho de gobernar y de ser, recíprocamente, gobernado. Sin obviar las significativas aporías en las que desemboca la propia teoría de Aristóteles –cuando, por ejemplo, afirma que no siempre son los nacidos esclavos los más aptos para ser gobernados– la autora se detiene en la que supone, para este positivista filósofo, el negar teóricamente el hecho de que una mujer pueda detentar la *kúria* con respecto a un varón. En este sentido, la autora nos adelanta: Partiendo de determinadas dificultades que encontramos especialmente en el libro III de la *Política* en lo referido al "commandement", me centraré en la cuestión del paso de una relación dominante (dueño-esclavo) a una relación política (ciudadanos libres e iguales) en su pleno sentido. En cierta forma, la relación matrimonial se sitúa *metaxú*, entre estos dos modos de ejercer, de padecer, el poder. Las dificultades en las que se interna la argumentación de Aristóteles en lo referido al estatus de esta relación, no solo derivan de su actitud reaccionaria con respecto al papel de las mujeres en la familia y la ciudad. Dichas dificultades también son el síntoma de la lógica dialéctica, quiasmático, del poder político como tal; es decir, como an/árquico en el marco de relaciones socioeconómicas siempre y desde siempre despóticas, antipolíticas, incluso.

Un ilustrativo comentario –inspirado, según explicita la autora, en la noción de "anacronismo controlado" concebida por Nicole Loraux– en torno a la supervivencia, tan débil como persistente a lo largo de los

siglos, del comentado ideal de autogobierno en nuestras democracias occidentales pone punto final a la última de las contribuciones de la jornada.

El Ministerio de Ciencia e Innovación (a través del Proyecto HAR 2008-04897/HIST) y el apoyo económico del Vicerrectorado del Campus de Álava de la Universidad del País Vasco (Convocatoria de Ayudas de 2011) fueron claves para la celebración de esta jornada. Son las instituciones que han hecho materialmente posible el intercambio de las reflexiones y la publicación que aquí se presenta. La alegría del aprendizaje que dicho intercambio nos procuró, y esperamos que siga procurando a través de su publicación, se la debemos enteramente a nuestros oradores invitados.

Adolfo J. Domínguez Monedero / Universidad Autónoma de Madrid

Lógos poético y política en la Grecia arcaica[1]

Introducción

Durante el periodo arcaico va surgiendo en Grecia la política, entendida como el conjunto de mecanismos para gobernar y dirigir la *pólis* o, lo que es lo mismo, para establecer los procedimientos necesarios para garantizar un ejercicio ordenado del poder, de la *arkhé*. Aunque no es improbable que ya en esos momentos se haya empezado a desarrollar un lenguaje político propio en el que quienes tienen el poder o quienes aspiran a ejercerlo presenten los problemas existentes y las soluciones postuladas, lo cierto es que los testimonios, directos o indirectos de ese lenguaje, de ese *lógos* son inexistentes. Y, sin embargo, no podemos renunciar a indagar sobre cómo el empleo de la palabra tuvo importantes connotaciones y usos políticos durante el arcaísmo. El hecho relevante es, empero, que la palabra que se nos ha conservado y transmitido es la palabra poética; entre los diferentes usos que la poesía tiene en la Grecia arcaica el político no parece haber sido el prioritario siquiera porque la política fue desarrollando su propio lenguaje. Es la pérdida del mismo, sin duda porque no fue confiado a la escritura, lo que convierte a la poesía (no en su totalidad, evidentemente, sino solo a parte de ella) en un (pálido) reflejo de lo que pudo haber sido el lenguaje político del arcaísmo griego; recientes estudios apuntan ya en esta dirección[2].

No empezaremos en este trabajo con Hesíodo porque, a pesar de que en sus versos encontramos ya algunos temas que alcanzarán amplio desarrollo en poetas posteriores, da la impresión de que el mundo que presentan sus poemas está bastante cerca de una economía de subsistencia lo que dificulta tanto una estratificación social estable como el

---

1 Este trabajo se realiza dentro de los Proyectos de Investigación HAR2008-04081/HIST y HAR2011-25443 subvencionados, respectivamente, por el Ministerio de Ciencia e Innovación y de Economía y Competitividad de España.

2 Por ejemplo, Irwin (2005: 2-3); una reivindicación de la poesía lírica como fuente fundamental para múltiples aspectos de la Grecia arcaica en Gómez Espelosín (1988: 7-22).

desarrollo de un poder político fuerte dentro de Ascra[3], mientras que el poder e influencia que ejercen los *basileîs* desde Tespias parece bastante limitado[4]; como ha observado Edwards (2004: 124), "Hesiod gives us a glimpse of a community that is less complex, less stratified, and less integrated than what we observe even in Homer". En cualquier caso, Hesíodo no se priva de mostrar su odio y desprecio por aquellos *basileîs*, que no hacen otra cosa que devorar regalos (*Los Trabajos y los Días*, 39-40, 221, 263-264) y poner en cuestión a *Díke* (*Los Trabajos y los Días*, 34-39, 219-221) aun cuando no puede dejar tampoco de alabarlos cuando resuelven problemas en el ágora ante el pueblo reunido (*Teogonía*, 80-93); por ende, y como ha visto Nelson (1998: 80-81), en Hesíodo las herramientas de los reyes no son espadas, sino palabras ("not swords but words") lo que marca ya la forma ideal de ejercer el poder mediante el discurso, algo que también está presente en Homero que sitúa el ideal del héroe en ser "decidor de palabras y autor de hazañas" (*Ilíada*, 9. 443)[5]; estas palabras que por lo general se dirían en prosa, estarían también inspiradas o supervisadas por las Musas[6]. De este modo, la importancia del discurso ya se observa en las más antiguas manifestaciones literarias de la lengua griega y pueden ya intuirse connotaciones políticas en su uso, lo que podríamos llamar la "retórica pre-retórica"[7]; sin embargo, nos centraremos en autores posteriores cuando ya la política, y la confrontación política sobre todo, han ido apareciendo de forma mucho más concreta y precisa dentro de la *pólis*.

No cabe duda de que un momento crucial de confrontación política en la *pólis* arcaica viene dado por la emergencia de las tiranías y, en especial, por la situación que suele preceder a su advenimiento. Aristóteles, aunque no sin un cierto toque anacrónico se centra en los modos de acceso al poder de los tiranos: "puede decirse que la mayoría de los tiranos ha surgido de demagogos, que han logrado la confianza del pueblo por sus calumnias contra los notables" (Aristóteles, *Política*, 1310b 11-13)[8]. Pero es interesante que Aristóteles establezca una diferencia entre las tiranías antiguas y las de su propia época centrada en el uso de la palabra: "Antiguamente, cuando el demagogo era a la vez general, la democracia

3 Edwards (2004: 116-118).

4 Edwards (2004: 118).

5 Solmsen (1954: 1-15); Roth (1976: 331-338).

6 Combellack (1974: 124).

7 Noussia (2006: 134).

8 σχεδὸν γὰρ οἱ πλεῖστοι τῶν τυράννων γεγόνασιν ἐκ δημαγωγῶν ὡς εἰπεῖν, πιστευθέντες ἐκ τοῦ διαβάλλειν τοὺς γνωρίμους.

se transformaba en tiranía. Y, en efecto, la mayoría de los antiguos tiranos fueron antes demagogos; la causa de que esto ocurriera antes y ahora no, es que entonces los demagogos solían ser generales, pues aún no eran hábiles en hablar; mientras que ahora, con el desarrollo de la retórica, los que saben hablar dirigen al pueblo, pero por su inexperiencia en las cosas de la guerra no se imponen salvo alguna posible excepción sin importancia" (Aristóteles, *Política*, 1305a 7-15)[9]. Como ha visto Mossé (1963: 163-169), el juicio de Aristóteles sobre la tiranía tiene una fuerte carga histórica, y plagada de ejemplos, para dar a conocer otros casos de tiranías anteriores a los que sus contemporáneos tenían a la vista; es probable que este hecho le haya hecho cargar las tintas en las diferencias entre ambos tipos de tiranías insistiendo más en el empleo de la retórica por los modernos que por los antiguos a cuenta de una (no demostrable) mayor inhabilidad en el hablar por parte de estos.

En los textos arcaicos contemporáneos de los conflictos sociales por los que atraviesa la *pólis* no tenemos apenas la posibilidad de escuchar la voz y los argumentos del tirano aunque ocasionalmente sí podemos escuchar a alguno que hubiera querido serlo y que lo habría sido si la suerte y la fortuna le hubiese ayudado. En esta situación se encuentra, entre otros, Alceo.

Alceo de Mitilene

Es difícil la reconstrucción de la historia de la Mitilene arcaica a caballo entre los siglos VII y VI, época en la que habría vivido Alceo y su contemporánea Safo y son en buena parte las poesías de ambos las que aportan datos de gran interés sobre la misma [10]. La ciudad de Mitilene se encuentra bajo la tiranía de Melancro el cual es derribado gracias a Pítaco y a los hermanos mayores de Alceo (Diógenes Laercio, I, 74); Mirsilo aprovecha la ocasión para hacerse con el poder pero en esta ocasión, y según Alceo, al intentar derribarle, es traicionado por Pítaco a pesar de las buenas relaciones previas que habían mantenido cuando ambas facciones se habían opuesto a Melancro. Como consecuencia, Alceo tiene que refugiarse en el santuario panlesbio de Pirra, alejándose

---

9 ἐπὶ δὲ τῶν ἀρχαίων, ὅτε γένοιτο ὁ αὐτὸς δημαγωγὸς καὶ στρατηγός, εἰς τυραννίδα μετέβαλλον· σχεδὸν γὰρ οἱ πλεῖστοι τῶν ἀρχαίων τυράννων ἐκ δημαγωγῶν γεγόνασιν. αἴτιον δὲ τοῦ τότε μὲν γίγνεσθαι νῦν δὲ μή, ὅτι τότε μὲν οἱ δημαγωγοὶ ἦσαν ἐκ τῶν στρατηγούντων (οὐ γάρ πω δεινοὶ ἦσαν λέγειν), νῦν δὲ τῆς ῥητορικῆς ηὐξημένης οἱ δυνάμενοι λέγειν δημαγωγοῦσι μέν, δι' ἀπειρίαν δὲ τῶν πολεμικῶν οὐκ ἐπιτίθενται, πλὴν εἴ που βραχύ τι γέγονε τοιοῦτον.

10 Mazzarino (1943: 37-78); Aloni (1980-81: 213-232).

de la vida de la *pólis*. Tras la muerte de Mirsilo, Pítaco es elegido como *aisymnétes* hacia el 590 a.C. y las palabras de Alceo se vuelven contra él con tanta o más dureza que contra Mirsilo, puesto que Alceo continúa (o inicia) un segundo exilio[11]. Queda de manifiesto el conflicto político por el poder dentro de Mitilene al que no es ajeno el propio Alceo y sus partidarios, su *hetairía*. En toda esta serie de conflictos la única voz directa que se nos ha conservado es la del propio Alceo que, sin duda, no solo deja ver en sus poemas algunos de los temas en los que centraba sus aspiraciones políticas sino que, incluso, puede haber utilizado tales poemas como auténtica herramienta política para enardecer y lograr la fidelidad de aquellos de sus *hetaîroi* que asisten a la recitación de los mismos dentro del *sympósion* y que aparecen englobados en ocasiones en el discurso mediante el uso que el poeta hace de la primera persona del plural[12]. Sus partidarios aparecen citados por su nombre en sus versos (Agesilaidas, Baquis, Damoanactide, Epilaides, Euridamos, Melenipo, Mnemón)[13] y a ellos y al resto de sus *hetaîroi* van dirigidos sus versos[14]; aunque algunos abordan temas más intrascendentes y de otros no podemos conocer el contexto exacto debido a su carácter fragmentario, en otros sí que podemos rastrear las aspiraciones políticas de su autor que las expresa a su grupo mediante su ejecución oral (*performance*) y no por escrito[15]; estas actividades tienen un claro componente de conflicto, de *stásis* con frecuencia en contraposición o otros grupos aristocráticos[16] en una pugna constante por conseguir o mantener en el poder a alguno o varios de sus miembros[17].

No es difícil pensar que en los círculos aristocráticos mitilenios se producirían debates políticos de intensidad, tanto entre los partidarios como entre los detractores de Pítaco (y de sus predecesores en el poder unipersonal), que de forma indirecta se detectan en otro pasaje de Alceo (fr. 130 LP) al que aludiremos más adelante; sin embargo, de su formulación apenas nada conocemos de no ser por las palabras que Alceo ha pronunciado para sus partidarios como medio de afianzar sus opiniones

---

11 Un análisis reciente de estas tradiciones y un intento de establecer la cronología de los principales acontecimientos en Caciagli (2007: 7-57).

12 Caciagli (2007: 63-65).

13 Alceo, fr. 130b LP, 4; 73 LP, 10; 306c LP, 7; 335 LP, 3; 296b LP, 1; 178 LP, 3; 409 LP; 38a LP, 1, 401 b LP, y 305a LP, 17 ss., respectivamente.

14 Rösler (1980: 40).

15 Nagy (2004: 28-31).

16 Caciagli (2007: 192).

17 Welwei (1992: 481-500).

y moverles a una acción que no puede ser otra que recuperar el poder. De cualquier modo, el hecho de que el ámbito natural de estos poemas elegíacos sea el simposio de forma exclusiva y más allá de las fórmulas que aparecen en los propias poemas[18], les otorga una gran relevancia para nuestros propósitos.

La causa de los males para Alceo[19] es Pítaco, su matrimonio con alguien de la antigua familia real y la destrucción de la ciudad que todo ello provoca: "... mientras que el otro, unido (en boda) con la familia de los Atridas ... devore la ciudad como con Mirsilo hasta que Ares nos quiera a las armas (?) llevar. Pero ojalá nos olvidemos de esta ira ... y demos una pausa a la discordia que corroe el ánimo y a la lucha civil que uno de los Olímpicos impulsó llevando al pueblo a la catástrofe y entregando a Pítaco la gloria que él quería"[20] (Alceo, fr. 70 LP, 6-13). El relato de Alceo, a pesar de que faltan algunas palabras y otras son de sentido dudoso, presenta un diagnóstico, por interesado y parcial que sea, de la ciudad: el emparentamiento de Pítaco con la antigua familia real de los Pentílidas, descendientes de Atreo y su acceso al poder amenaza con devorar la ciudad (δαπτέτω πόλιν) como había ocurrido durante el periodo de la tiranía de Mirsilo[21]; todo ello provoca discordia (χόλω) y lucha civil (ἐμφύλω τε μάχας) cuya consecuencia, doble, es por un lado llevar a la catástrofe al pueblo (δᾶμον μὲν εἰς ἀυάταν ἄγων) y el aumento de la gloria (κῦδος) de Pítaco. Hay en este pasaje un claro diagnóstico político que además no se centra en el momento presente, sino que se remonta también al periodo de Mirsilo; en ese diagnóstico, cuyo objetivo es que el grupo del propio poeta tome conciencia del problema y esté dispuesto a reaccionar, se encuentran temas frecuentes en otros poetas más o menos contemporáneos y que abordan temáticas parecidas: la destrucción de la *pólis* y del *dêmos* y la guerra civil que son

---

18 Bowie (1986: 13-35).

19 Es interesante contraponer la visión de Alceo, más estrecha, con una panorámica general que explica el problema a través de la inserción de Mitilene en los grandes circuitos económicos del momento, que acabarían causando la inestabilidad de la propia élite aristocrática responsable de esa opción en la que no participan, por ejemplo, las restantes *poleis* lesbias. *Vid.* al respecto Spencer (2000: 68-81).

20 κῆνος δὲ παώθεις Ἀτρεΐδα[.].[/ δαπτέτω πόλιν ὠς καὶ πεδὰ Μυρσί[λ]ω[/ θᾶς κ' ἄμμε βόλλητ' Ἄρευς ἐπιτ.ύχε..[/ τρόπην· ἐκ δὲ χόλω τῶδε λαθοίμεθ..[· / χαλάσσομεν δὲ τὰς θυμοβόρω λύας / ἐμφύλω τε μάχας, τάν τις Ὀλυμπίων / ἔνωρσε, δᾶμον μὲν εἰς ἀυάταν ἄγων / Φιττάκωι δὲ δίδοις κῦδος ἐπήρ[ατ]ον. Utilizaré para los textos del poeta Alceo las traducciones de Rodríguez Adrados (1980).

21 Sobre los paralelos homéricos de la imagen y sobre las connotaciones con el comportamiento animal de la expresión, *vid.* Fileni (1983: 30-32).

consecuencia de la discordia y cuyo beneficiario único es el tirano[22]; esta postura que asume Alceo de defensor del *dêmos* encaja bien en la visión aristocrática tradicional según la cual el pueblo no tiene voz propia y son los nobles quienes tienen que hablar por él aun cuando el nuevo sesgo que ha tomado la situación en Mitilene, en el que es la *pólis* la que ha nombrado "tirano" a Pítaco, introduce una concepción política novedosa[23].

La dureza de la lucha política que se avecina es, así, vista como una tormenta que no debe atemorizar a nadie para evitar que la vergüenza alcance a los nobles padres que yacen bajo tierra (καὶ μὴ καταισχύνωμεν[/ ἔσλοις τόκηας γᾶς ὕπα κ̣ε̣[ιμένοις); aunque el poema está fragmentario es claro que se trata de combatir el gobierno de un hombre solo (μοναρχίαν) (Alceo, fr. 6 LP).

El propio Pítaco, que se había conjurado con Alceo para expulsar a Mirsilo, parece haber roto sus juramentos o, al menos, eso le reprocha el poeta en un pasaje en el que no podemos dejar de percibir los ecos, quizá no tan lejanos, de la maldición que contra Pítaco lanza Alceo en uno de los centros religiosos más importantes de la isla de Lesbos: "los lesbios fundaron este gran templo, visible a lo lejos, común para todos y en él pusieron altares de los dioses inmortales y llamaron a Zeus Suplicante y a ti, ilustre diosa eolia, Madre de todos y a este tercer tesoro le nombraron Dioniso Carnicero. Ea, manteniendo un espíritu benévolo, oid mi maldición y de estos trabajos y del destierro doloroso salvadnos: que al hijo de Hirras le alcance la Erinis de aquellos, pues que juramos haciendo un sacrificio ... jamás a ninguno de los compañeros sino que o yaceríamos revestidos de tierra muertos por obra de los hombres que entonces ... o tras matarlos salvaríamos al pueblo. Pero de aquello el barrigudo no habló con su ánimo, sino que pisoteando tan tranquilo los juramentos, devora la ciudad en tanto que a nosotros ... "[24] (Alceo, fr. 129 LP). Se trata, sin

---

22 Naturalmente, en su panorama interesado Alceo olvida que Pítaco fue elegido por el propio *dêmos* como asegura Aristóteles, *Política*, 1285a, 33-39 y reconoce el propio Alceo en otro pasaje (348).

23 *Vid.* Kurke (1994: 79): "Alkaios and his cronies would never acknowledge themselves the representatives of faction opposed to the proper civic order - instead they believed themselves to be speaking for the damos which could not conceivably speak for itself".

24 [ ].ρά.α τόδε Λέσβιοι / ...]....εὔδειλον τέμενος μέγα / ξῦνον κά[τε]σσαν ἐν δὲ βώμοις / ἀθανάτων μακάρων ἔθηκαν / κἀπωνύμασσαν ἀντίαον Δία / σὲ δ' Αἰολήιαν [κ]υδαλίμαν θέον / πάντων γενέθλαν, τὸν δὲ τέρτον / τόνδε κεμήλιον ὠνύμασσ[α]ν / Ζόννυσσον ὠμήσταν. ἄ[γι]τ̣' εὔνοον / θῦμον σκέθοντες ἀμμετέρα[ς] ἄρας / ἀκούσατ', ἐκ δὲ τῶ̣ν[δ]ε̣ μ̣ό̣χ̣θ̣ων / ἀργαλέας τε φύγας ῥ[ύεσθε· / τὸν Ὕρραον δὲ πα[ῖδ]α πεδελθ̣έ̣τ̣ω̣ / κήνων Ἐ[ρίννυ]ς ὤς ποτ' ἀπώμνυμεν / τόμοντες ἄ..[̣´.]ν̣.. /

duda, de una conjuración en toda regla, con los habituales intercambios de juramentos entre los conspiradores (ἀπώμνυμεν) con el objetivo, como no podía ser de otro modo, de salvar al pueblo de los males que le aquejaban (δᾶμον ὐπὲξ ἀχέων ῥύεσθαι); la traición de Pítaco, que pisotea los juramentos (πόσιν ἔ]μβαις ἐπ’ ὀρκίοισι) le lleva al poder, que es visto como un acto de devorar a la ciudad (δάπτει τὰν πόλιν). Sí se ha observado la diferencia de tono que presenta el conjunto del poema, bastante elevado, con el insulto que dedica a Pítaco (φύσγων) y que, como otros exabruptos que aparecen en sus poemas parecen tener poco que ver con el espíritu poético y más con la propia rabia y odio que destila Alceo hacia Pítaco [25].

La consecuencia de su derrota es el exilio (quizá el primero) que se desarrolla en la zona en la que se encuentra el santuario panlesbio de Messa, en Pirra. Allí Alceo, dirigiéndose a Agesilaidas se lamenta de su soledad, y de su vida rústica añorando los espacios de deliberación de la *pólis*: “El miserable de mí, vivo teniendo la suerte de un rústico, ansiando escuchar el pregón de la Asamblea, oh Agesilaidas, y del Consejo; y aquello que mi padre y el padre de mi padre envejecieron poseyendo entre estos ciudadanos que se maltratan entre sí, yo ... de ello me han expulsado desterrado en un confín extremo, igual que Onimacles, aquí me he refugiado solo, puro matorral para lobos ... la guerra; pues a la lucha civil ... no ... poner término ...”[26] (Alceo, fr. 130b LP, 16-27). En este retiro forzoso contrapone el poeta su vida actual, rústica (ἀγροϊωτίκαν) con lo que caracteriza la vida en la ciudad, cuyo rasgo fundamental es la participación en las asambleas (ἀγόρας) y consejos (βόλλας), que es donde se puede ejercer el poder mediante la palabra, algo que es una característica hereditaria, como subraya también Alceo, del ciudadano. En este poema su autor presenta su lamento porque el conflicto (στάσις) le haya alejado de lo que es el modo de vida al que él y sus antepasados estaban habituados y en el que esos espacios de deliberación, de claro

---

μηδάμα μηδ’ ἔνα τὼν ἐταίρων / ἀλλ’ ἢ θάνοντες γᾶν ἐπιέμμενοι / κείσεσθ’ ὐπ’ ἄνδρων οἳ τότ’ ἐπικ.΄ῃν / ἤπειτα κακκτάνοντες αὔτοις / δᾶμον ὐπὲξ ἀχέων ῥύεσθαι. / κήνων ὀ φύσγων οὐ διελέξατο / πρὸς θῦμον ἀλλὰ βραϊδίως πόσιν / ἔ]μβαις ἐπ’ ὀρκίοισι δάπτει / τὰν πόλιν ἄμμι δ̣έ̣δ[.]..[.].ί.αις

25 Kurke (1994: 69-75).

26 ζώω μοῖραν ἔχων ἀγροϊωτίκαν / ἰμέρρων ἀγόρας ἄκουσαι / καρυ̣[ζο]μένας ὦγεσιλαΐδα / καὶ β[ό]λ̣λ̣ας· τὰ πάτηρ καὶ πάτερος πάτηρ / κα..[.].ηρας ἔχοντες πεδὰ τωνδέων / τὼν [ἀ]λλαλοκάκων πολί̣ταν / ἔ.[..ἀ]πὺ τούτων ἀπελήλαμαι / φεύγων ἐσχατίαισ’, ὠς δ’ Ὀνυμακλέης / ἔ̣ν̣θα[δ’] ο̣ἶος ἐοίκησα λυκαιμίαις / .[ ]ον [π]ό̣λεμον· στάσιν γὰρ / πρὸς κρ.[....].οὐκ ἄμεινον ὀννέλην·

recuerdo homérico, han desaparecido como consecuencia de la actuación del tirano.

Hay otro interesante pasaje de Alceo que hay que entender como una exhortación a emprender la guerra para recuperar la posición perdida y que se presenta como una enumeración de armas: "… resplandece la gran sala con el bronce y en honor de Ares está adornado todo el techo con bellos cascos, de los cuales se bambolean hacia abajo blancos penachos de crines de caballo, ornato de las cabezas varoniles; y grebas broncíneas, defensa contra el poderoso dardo, ocultan, puestas en torno, las clavijas; hay corazas de nuevo lino y cóncavos escudos, arrojados en el suelo; y al lado espadas de Calcis, al lado muchos cinturones y túnicas de lino. No hay que olvidarse de todo esto, ahora que nos hemos lanzado a esta empresa guerrera"[27] (Alceo, fr. 140 LP). Parece claro que esta enumeración de armas, quizá algo retórica, es un medio de mostrar a sus partidarios la disponibilidad de recursos materiales necesarios para emprender la guerra; lo que falta, hay que entenderlo, son las manos para empuñar las mismas que, sin duda, serán aportadas por aquellos a quienes se dirige el poema, sus propios compañeros y sus partidarios. A pesar de que durante bastante tiempo se ha considerado que el espacio que está describiendo Alceo pudiera corresponder a un templo, hoy se tiende más a considerar que esa gran estancia (μέγας δόμος) pudiera corresponder a la propia residencia del poeta o a algún otro espacio donde se hallan dispuestas las armas[28]; no queda clara, por otro lado, la ubicación de ese espacio, si en la propia ciudad o fuera de ella, puesto que de ello depende si el poema corresponde a un momento anterior al exilio o su recitación tiene lugar durante el mismo. En otro poema se alude a la ayuda económica que Alceo y su grupo han recibido de los lidios para poder volver a la sagrada ciudad, y que suma dos mil estáteras (Λύδοι μὲν ἐπα[σχάλαντες / συμφόραισι δισχελίοις στά[τηρας / ἄμμ' ἔδωκαν, αἴ κε δυνάμεθ' ἴρ[/ ἐς πόλιν ἔλθην) (Alceo, fr. 69 LP), afirmación que muestra la determinación por regresar y, sin duda, ocupar el poder aunque no queda claro si la ayuda lidia corresponde al primer o al segundo exilio[29].

27 μαρμ[αίρει δὲ] μέγας δόμος χάλκωι, π[αῖσα δ' †ἄ]ρηι κεκόσμηται στέγα / λάμ[πραισιν] κυνίαισι, κὰτ τᾶν λεῦ[κοι κατέπ]ερθεν ἴππιοι λόφοι / νε[ύοισιν, κεφ]άλαισιν ἄνδρων ἀγά[λματα· χ]ά[λκ]ι[αι] δὲ πασσάλοις / κρύ[πτοισιν] π[ερικεί]μεναι λάμπραι κνάμιδ[ες, ἄρκ]ος ἰσχύρω βέλεος, / θόρρακές τε νέω λίνω κόιλαί τε κὰτ ἄσπιδες βεβλήμεναι· / πὰρ δὲ Χαλκίδικαι σπάθαι, πὰρ δὲ ζώματα πόλλα καὶ κυπάσσιδες. / τῶν οὐκ ἔστι λάθεσθ' ἐπεὶ δὴ †πρώτισθ' ὑπὸ† ἔργον ἔσταμεν τόδε.

28 Caciagli (2007: 89-101).

29 Boruhovic (1981: 257).

Son bien conocidas las invectivas que lanza Alceo a Pítaco; los ataques contra su padre Hirras al que acusa de beber vino puro (ἀκράτω) (Alceo, fr. 72 LP, 4) (como bárbaro que era) (Diógenes Laercio, 1. 74) lo que provoca en el hijo una forma de beber desmedida[30] opuesta a un simposio ordenado; le llama barrigudo (φύσγων) (Alceo, fr. 129 LP, 21)[31] y le considera de bajo linaje: "... a ese hombre de bajo linaje, a Pítaco, le hicieron tirano de esta ciudad sin hiel y víctima de un dios hostil, tras colmarle de grandes elogios"[32] (Alceo, fr. 348 LP; también fr. 67 LP, 4; fr. 75 LP, 12; fr. 106 LP, 3). Diógenes Laercio (1. 81) que conocía los poemas completos presenta un amplio catálogo de estos insultos. Todos ellos muestran cómo, a pesar del lenguaje poético con el que Alceo presenta su mensaje, quedan huellas del propio rencor y resentimiento que el autor (el "yo" real frente al "yo" literario) muestra hacia su odiado Pítaco así como el vínculo personal del poeta con lo que está transmitiendo[33]. Sin duda ninguna eso confirma el importante papel que el *lógos*, en este caso poético, desempeña en el conflicto político y el uso de la poesía como arma para alcanzar el poder siquiera como medio para atraer a una empresa guerrera a los partidarios que escuchan tales poemas.

Para lograr sus fines Alceo no tiene reparo no solo en insultar a Pítaco a cuenta de sus características físicas sino, sobre todo, en considerarlo de bajo origen (κακοπατρίδης) cuando es más que probable que esa acusación sea falsa como mostraría no solo el matrimonio con una mujer perteneciente a los Pentílidas sino, incluso, el haber formado parte de la misma *hetairía* que Alceo o, al menos, haber intercambiado juramentos con él algo que solo podría haber hecho un igual[34]. En todo caso, esta acusación de bajo nacimiento o de "mezcla" la encontramos en otros casos tanto atestiguados por la tradición literaria (el caso del origen de Cípselo de Corinto, por ejemplo)[35] como, y es lo que aquí nos interesa, por la poesía como muestra el caso de Teognis que a continuación analizaremos.

---

30 παίσαις γὰρ ὀννώρινε νύκτας: cada noche organizaba la juerga. Alceo, fr. 72 LP, 9.

31 Sobre el importante papel que juega la invectiva, en especial la política, en Alceo, frente a su escasa presencia en otros autores mélicos, *vid.* Tsomis (2001: 168-222).

32 ...τὸν κακοπατρίδαν / Φίττακον πόλιος τὰς ἀχόλω καὶ βαρυδαίμονος / ἐστάσαντο τύραννον, μέγ' ἐπαίνεντες ἀόλλεες

33 Sobre el grado de identificación entre autor y narrador en la poesía arcaica, *vid.* Morrison (2007: 57-67); más adelante volveremos también sobre este asunto.

34 Kurke (1994: 80, 85-87).

35 Heródoto, 5. 92 β.

Teognis de Mégara

La postura política de Teognis en Mégara es bastante semejante a la de Alceo en Mitilene; sin embargo, a diferencia de aquél, Teognis no parece haber tenido el protagonismo en la lucha política que tuvo el poeta mitilenio. Teognis observa la situación en su ciudad y hace diagnósticos de la misma pero sin que quede clara cuál ha sido su participación directa en los sucesos que tienen lugar en Mégara entre finales del s. VII e inicios del s. VI a.C.; del mismo modo, otro de los problemas con este autor es la gran cantidad de versos que se le atribuyen y que no corresponden al mismo aun cuando a veces es difícil detectar este hecho de forma satisfactoria[36]. Una de las consecuencias de todo ello es que no podemos saber con certeza si la tiranía a la que alude a veces Teognis, tanto de forma directa como velada, es la de Teágenes, mencionado por Tucídides (1. 126, 3-5) en relación con el golpe tiránico que su yerno el ateniense Cilón intentó en Atenas en los años treinta del s. VII a.C.[37] o, por el contrario, como ha sugerido Fox (2000: 40-45), Teognis está reaccionando contra una incipiente forma de "oligarquía populista" o, por lo menos, de gobierno de individuos no nobles que se habría ido produciendo en los primeros decenios del s. VI y en todo caso después de la caída de la tiranía[38].

Sea como fuere, y haya sido cual haya sido el papel que haya o no jugado Teognis en la Mégara de su tiempo, sus poemas son de nuevo discursos políticos que van dirigidos a individuos que comparten su pensamiento y a los que de algún modo exhorta y aconseja frente a la situación social y política que se está viviendo en la *pólis*. Como ocurría con los poemas de Alceo, los de Teognis vuelven a presentarnos un eco directo de los debates y los conflictos que los nobles megarenses debían de tener en diferentes ámbitos, tanto públicos como privados, pero

36 *Vid.* un rápido repaso a los principales problemas sobre la obra de Teognis y su cronología en Fox (2000: 35-40), incluyendo reflexiones sobre su cronología que este autor tiende a situar, tras analizar las diferentes posturas avanzadas, entre 600 y 560 a.C. Un amplio estudio con debate de las posturas previas en West (1974: 40-71); *vid.* también Rodríguez Adrados (1981: 95-157). Recientemente, Lear (2011: 378-393) ha tratado de argumentar a favor de la escuela "oralista" frente a la "antologista" como él llama a las dos principales posturas existentes sobre la obra de Teognis.

37 Sobre la ubicación cronológica de Teognis coincidiendo con la tiranía de Teágenes, *vid.* Oost (1973: 186-196); en contra, entre otros, Nagy (1983: 82-91).

38 Fox (2000: 51): "Theognis, a man from Megara, composed in the earlier sixth century and wrote when the ideal of aristocracy was being shaken by populist oligarchy".

de los que no nos han quedado huellas[39]. El poeta, al introducir esta temática en sus poemas, convierte a la palabra en un instrumento de poder. Veamos algunos ejemplos del *lógos* teognideo intentando ubicar al autor en el contexto político pertinente pero teniendo en cuenta que el objetivo principal del poeta no es transmitir un "programa político" (algo quizá más claro en Alceo) sino dar consejos, opiniones, análisis y descripciones que abarcan una gran cantidad de aspectos aunque entre ellos están también, y de ahí su interés, los políticos.

En los mensajes que, de forma habitual, dirige a Cirno encontramos una clara contraposición entre los "buenos" (ἀγαθοί, ἐσθλοί) y los "malos" (κακοί, αἰσχροί), que aunque pueda tener un componente ético lo tiene sobre todo político, como medio de definir, desde la perspectiva aristocrática, a los distintos grupos sociales[40]; también es cierto que el componente ético siempre está latente como muestran estos versos que son un auténtico manifiesto: "Como tu amigo que soy voy a darte los consejos que yo mismo, oh Cirno, recibí de los hombres de bien. Sé prudente y no busques honores, éxitos ni riquezas mediante acciones deshonrosas ni injustas. Convéncete de ello; y no trates con hombres viles, sino está siempre unido con los buenos; bebe y come con aquellos, reúnete con aquellos y sé grato a aquellos cuyo poderío es grande. De los buenos aprenderás cosas buenas; pero si te juntas con los malos, estropearás incluso tu buen natural"[41] (Teognis, 1. 27-36). Esta declaración tiene el interés de que podemos considerarla como una norma de comportamiento que el propio Teognis parece haber seguido, al menos a juzgar por sus poemas.

Pero no es nuestro objetivo aquí insistir en la ideología teognidea sino, sobre todo, en el uso político de su poesía y de ello hay abundantes ejemplos. Su descripción del embarazo de la ciudad y el resultado incierto del parto es bien conocida: "Cirno, esta ciudad está preñada y temo que para un hombre que enderece nuestro funesto desenfreno; pues los ciudadanos aún están sanos, pero los jefes han venido a caer

---

39 La idea de Van Wees (2000: 53) de que Teognis no representa una élite hereditaria de nacimiento y de que la situación en Mégara puede mostrar paralelos con los comportamientos mafiosos, aunque provocativa, es quizá algo exagerada.

40 Cerri (1968: 7-32); Donlan (1980: 78).

41 Σοὶ δ' ἐγὼ εὖ φρονέων ὑποθήσομαι, οἷά περ αὐτός, / Κύρν', ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν παῖς ἔτ' ἐὼν ἔμαθον· / πέπνυσο, μηδ' αἰσχροῖσιν ἐπ' ἔργμασι μηδ' ἀδίκοισιν / τιμὰς μηδ' ἀρετὰς ἕλκεο μηδ' ἄφενος. / ταῦτα μὲν οὕτως ἴσθι· κακοῖσι δὲ μὴ προσομίλει / ἀνδράσιν, ἀλλ' αἰεὶ τῶν ἀγαθῶν ἔχεο· / καὶ μετὰ τοῖσιν πῖνε καὶ ἔσθιε, καὶ μετὰ τοῖσιν / ἵζε, καὶ ἅνδανε τοῖσ', ὧν μεγάλη δύναμις. / ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἄπ' ἐσθλὰ μαθήσεαι· ἢν δὲ κακοῖσιν / συμμίσγῃς, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον. Haré uso, para los textos de Teognis, de la traducción de Rodríguez Adrados (1981).

en una gran vileza"[42] (Teognis, 1. 39-42; *cf.* 1. 1081-1082b). Aunque es difícil establecer un orden interno de sus poemas e, incluso, como se decía antes, asegurar la autoría teognidea de todos ellos, en este parece clara la referencia a una posible tiranía, enmascarada bajo ese concepto de "corrector" o "enderezador" (εὐθυντήρ); como ya habíamos visto en Alceo y veremos más adelante en Solón, Teognis no atribuye la responsabilidad a los ciudadanos (ἀστοί) sino a sus líderes (ἡγεμόνες) aunque el resultado de todo ello sería el ascenso de un solo gobernante (ἡγεμών)[43]. Si la prevención ante un futuro que Teognis intuye es el motivo principal de esos versos en otros da más pistas sobre el problema que se cierne sobre Mégara: cuando se desata la insolencia de los malos (ὑβρίζειν τοῖσι κακοῖσιν) y tratan de agradar al pueblo (ἅδηι δῆμόν) dando sentencias a los injustos (δίκας τ' ἀδίκοισι διδοῦσιν) para lograr ganancias y poder (κερδέων εἵνεκα καὶ κράτεος) el resultado, aunque parezca que no ocurre nada, es ineluctable: "De esto nacen las luchas civiles, las matanzas de ciudadanos y los tiranos"[44] (Teognis, 1. 43-52). No cabe duda del enorme contenido político de estos versos, aun cuando el diagnóstico es el habitual entre los nobles: son los malos los que trastocan el orden natural de las cosas y como consecuencia de ello se produce el conflicto civil (στάσις) causa de los demás males[45].

El problema está en saber si estos malos son antiguos nobles cuyos comportamientos les han hecho perder esa situación inicial o si, como se sugiere en otros versos, lo que ha variado es la consideración general de los grupos sociales lo que no sería sino el inicio de la disolución de la *pólis*. Así, tras mencionar a gentes que antes vestían pieles y no conocían el derecho y las leyes asegura que "estas son hoy día las gentes de bien, oh Polipaides; y los buenos de antes, ahora son los malvados"[46] (Teognis, 1. 65-68). Teognis juega con las palabras y con el doble sentido de los términos: los malos moralmente son ahora los buenos en una perspectiva política y viceversa; además y abundando en ello, Teognis asegura que los *kakoí* no han nacido todos malos (*kakoi*) del vientre de sus madres

---

42 Κύρνε, κύει πόλις ἥδε, δέδοικα δὲ μὴ τέκηι ἄνδρα / εὐθυντῆρα κακῆς ὕβριος ἡμετέρης. / ἀστοὶ μὲν γὰρ ἔθ' οἵδε σαόφρονες, ἡγεμόνες δέ / τετράφαται πολλὴν εἰς κακότητα πεσεῖν.

43 Sobre el juego entre el uso en singular y plural del término ἡγεμών en estos versos (Teognis, I, 39-42, 1081-1082b) *vid.* Nagy (1985: 45-46); *vid.* también Stein-Hölkeskamp (1997: 24-25).

44 ἐκ τῶν γὰρ στάσιές τε καὶ ἔμφυλοι φόνοι ἀνδρῶν / μούναρχοι θ'·

45 En este panorama tampoco faltan referencia a la justicia que ha caído en manos de los *kakoi*, como ha visto Papakonstantinou (2004: 5-17).

46 καὶ νῦν εἰσ' ἀγαθοί, Πολυπαΐδη· οἱ δὲ πρὶν ἐσθλοί / νῦν δειλοί.

sino que muchos han llegado a serlo por su amistad con los que ya eran malvados (*kakoí*)[47] (Teognis, 1. 305-308) al tiempo que insiste en que "es justo que los hombres de bien posean la riqueza, mientras que la pobreza es lo más digno de un malvado"[48] (Teognis, 1. 525-526). El ir contra ese orden no es sino *hýbris* y Teognis expresa sus temores a que "la *hýbris* haya perdido a nuestra ciudad, al igual que a los centauros comedores de carne cruda"[49] (Teognis, 1. 541-542) o como le ocurrió a Magnesia (Teognis, 1. 603-604) destruida por sus malas acciones y por la *hýbris* (Μάγνητας ἀπώλεσεν ἔργα καὶ ὕβρις) y a otras ciudades (Teognis, 1. 1103-1104); al final la degradación moral de la sociedad y el futuro de la *pólis* forman parte del mismo panorama, pero ello no es sino consecuencia de que se ha producido una modificación, quizá por la vía de los hechos, de los criterios de adscripción y pertenencia a los diferentes grupos sociales[50].

Como en otros poetas (por ejemplo, Alceo) también Teognis hace uso de la metáfora de la nave para ejemplificar la situación que él contempla: "Pero ellos actúan: han quitado el mando al hábil piloto que con su arte velaba por la nave y se dedican a la rapiña; la disciplina ha desaparecido y no hay un justo reparto a la luz del día; mandan los cargadores y los malos están siempre encima de los buenos: temo que la ola se trague a la nave. Estos ocultos enigmas los dirijo a los hombres de bien; pero hasta un hombre vil los comprendería, si es inteligente"[51] (Teognis, 1. 675-682; *cf.* 1. 855-856).

Es posible que sean las distintas posiciones que adoptan sus compañeros de grupo lo que sorprende a Teognis y lo que le hace reaccionar con sus poemas y ello se traduce en algunos versos en los que llega a desconfiar de sus amigos e impone a su interlocutor Cirno la cautela (Teognis, 1. 73-218); como ocurre con Alceo, la importancia de la

---

47 Τοὶ κακοὶ οὐ πάντες κακοὶ ἐκ γαστρὸς γεγόνασιν, / ἀλλ' ἄνδρεσσι κακοῖς συνθέμενοι φιλίην / ἔργα τε δείλ' ἔμαθον καὶ ἔπη δύσφημα καὶ ὕβριν / ἐλπόμενοι κείνους πάντα λέγειν ἔτυμα.

48 καὶ γάρ τοι πλοῦτον μὲν ἔχειν ἀγαθοῖσιν ἔοικεν, / ἡ πενίη δὲ κακῷ σύμφορος ἀνδρὶ φέρειν.

49 Δειμαίνω, μὴ τήνδε πόλιν, Πολυπαΐδη, ὕβρις / ἥ περ Κενταύρους ὠμοφάγους ὄλεσεν.

50 Stein-Hölkeskamp (1997: 28-29), que subraya que eso no es consecuencia de un proceso revolucionario sino, por el contrario, fruto de un desarrollo gradual.

51 οἱ δ' ἔρδουσι· κυβερνήτην μὲν ἔπαυσαν / ἐσθλόν, ὅτις φυλακὴν εἶχεν ἐπισταμένως· / χρήματα δ' ἁρπάζουσι βίῃ, κόσμος δ' ἀπόλωλεν, / δασμὸς δ' οὐκέτ' ἴσος γίνεται ἐς τὸ μέσον· / φορτηγοὶ δ' ἄρχουσι, κακοὶ δ' ἀγαθῶν καθύπερθεν. / δειμαίνω, μή πως ναῦν κατὰ κῦμα πίῃ. / ταῦτά μοι ᾐνίχθω κεκρυμμένα τοῖσ' ἀγαθοῖσιν· / γινώσκοι δ' ἄν τις καὶ κακόν, ἂν σοφὸς ᾖι.

amistad para Teognis es grande aun cuando, como también le había ocurrido al poeta mitilenio a veces se producen traiciones y deslealtades (p. ej., Teognis, 1. 575-576; 1. 811-814)[52]. El principal problema, que no es en sí político sino social, es la mezcla entre los *esthloí* y los *kakoí* a causa del ansia de riqueza; en una serie de versos Teognis (1. 183-196) critica los matrimonios desiguales y sus principales consecuencias: el deterioro, el "ennegrecimiento" de la raza de los ciudadanos (γένος ἀστῶν μαυροῦσθαι) y la mezcla de las cosas buenas con las malas (σὺν γὰρ μίσγεται ἐσθλὰ κακοῖς)[53]. Pero todo ello muestra una amplia movilidad social en la que es la riqueza la que está jugando un papel determinante; una riqueza que cambiaría de manos, sobre todo, por medios injustos, por el uso de la violencia[54] a lo que también aludirá Teognis, como veremos más adelante.

Parece bastante claro que ese panorama social que Teognis ha ido describiendo deba tener su repercusión política: "Ahora los infortunios de los hombres de bien son triunfos de la gente vil, y se gobierna a los hombres conforme a las leyes contrarias al buen orden de las cosas: la honradez ha desaparecido, mientras que la desvergüenza y el desenfreno, triunfadores de la justicia, se han adueñado de la tierra toda"[55] (Teognis, 1. 289-292). Es difícil saber con exactitud qué tipo de régimen está describiendo Teognis que puede ir desde una tiranía populista a un régimen de tipo isonómico[56] que, al reconocer algunos derechos a los no aristócratas no podía dejar de perjudicar a quienes se vinculaban al viejo orden que, como es el caso de Teognis, han sido capaces de transmitirnos sus pensamientos recogidos en sus composiciones poéticas; también es posible que Teognis esté criticando, casi en tiempo real, los distintos movimientos, de diferente signo, de los que está siendo testigo y que producen una sucesión de regímenes[57]. Aunque no es demasiado lo que

---

52 Van Wees (2000: 53-57). Tiene, por otro lado, razón Konstan (1997: 51) cuando observa que los círculos de amigos mencionados por Teognis "are a product of faction and defensiveness" y que se ha producido una politización de la amistad.

53 Domínguez (en prensa).

54 Van Wees (2000: 62) insiste en este fenómeno por encima de otras posibles fuentes de riqueza como el comercio.

55 Νῦν δὲ τὰ τῶν ἀγαθῶν κακὰ γίνεται ἐσθλὰ κακοῖσιν / ἀνδρῶν· ἡγέονται δ' ἐκτραπέλοισι νόμοις· / αἰδὼς μὲν γὰρ ὄλωλεν, ἀναιδείη δὲ καὶ ὕβρις / νικήσασα δίκην γῆν κατὰ πᾶσαν ἔχει.

56 Los debates sobre cuál es el verdadero sentido a dar al concepto de *isonomía* son bastante intensos; *vid.* entre otros Vlastos (1953: 337-366); Frei (1981: 205-213); Birgalias (2008: 49-53).

57 Sobre la historia política de Mégara en época arcaica *vid.* Figueira (1985b: 112-158); *vid.* también Figueira (1985a: 261-303). Por otro lado, además de tener en cuenta el

sabemos, Plutarco (*Moralia*, 295 C) nos informa de varios regímenes sucesivos: "Los megarenses, después de expulsar al tirano Teágenes tuvieron durante algún tiempo moderación en su gobierno. Pero después los demagogos les escanciaron, para emplear el término de Platón, mucha libertad sin mezcla y se corrompieron por completo. Entre otras cosas se comportaron insolentemente con los ricos. Los pobres se presentaban en sus casas e insistían en comer y cenar suntuosamente. Si no se les atendía, hacían uso de todo con insolencia y con la fuerza"[58]. Esto parece encajar bastante bien con lo que observamos en los poemas de Teognis que parecen aludir a distintos tipos de gobierno y no a uno solo y es tentador, por lo tanto, ubicar la actividad del poeta entre la última parte del s. VII y la inicial del s. VI, algo que no goza de demasiado apoyo en los últimos tiempos[59].

Por lo que se refiere a la tiranía, además de las admoniciones y presagios que avanza en algunos de los poemas que hemos considerado, Teognis da algunas informaciones; es interesante, por una parte, la culpabilización del pueblo, al que le gusta la esclavitud: "Pisotea al pueblo insensato, pínchale con un afilado aguijón y ponle al cuello un pesado yugo: pues entre todos los hombres a cuantos contempla el sol, no podrás hallar un pueblo tan amigo de la esclavitud" [60] (Teognis, 1. 847-850). De algún modo, es él, el pueblo, el responsable de su propia esclavitud puesto que es la *hýbris* la que provoca todos los desastres y los comportamientos de sus conciudadanos, como muestra en sus poemas, se caracterizan por ella.

---

transcurso de la historia megarense percibible en los poemas de Teognis, también podemos estar ante interpretaciones diferentes de los mismos hechos provocadas por la existencia de distintas fases de composición de los propios poemas dentro de un contexto de transmisión oral; *vid.* en este sentido Nagy (1983: 90).

58 Μεγαρεῖς Θεαγένη τὸν τύραννον ἐκβαλόντες ὀλίγον χρόνον ἐσωφρόνησαν κατὰ τὴν πολιτείαν· εἶτα πολλὴν κατὰ Πλάτωνα καὶ ἄκρατον αὐτοῖς ἐλευθερίαν τῶν δημαγωγῶν οἰνοχοούντων διαφθαρέντες παντάπασι τά τ' ἄλλα τοῖς πλουσίοις ἀσελγῶς προσεφέροντο, καὶ παριόντες εἰς τὰς οἰκίας αὐτῶν οἱ πένητες ἠξίουν ἑστιᾶσθαι καὶ δειπνεῖν πολυτελῶς· εἰ δὲ μὴ τυγχάνοιεν, πρὸς βίαν καὶ μεθ' ὕβρεως ἐχρῶντο πᾶσι.

59 Okin (1985: 16-18) llega a sugerir que este pasaje plutarqueo puede haberse inspirado en los versos del propio Teognis (I, 39-46); por su parte, la teoría de Nagy (1985: 33) de que "Theognis represents a cumulative synthesis of Megarian poetic traditions" que iría desde el momento inmediatamente al ascenso de Teágenes hasta el inicio de la presencia persa deja el problema de la cronología del autor para centrarse en el carácter acumulativo de la tradición teognidea.

60 Λὰξ ἐπίβα δήμωι κενεόφρονι, τύπτε δὲ κέντρωι / ὀξέι καὶ ζεύγλην δύσλοφον ἀμφιτίθει· / οὐ γὰρ ἔθ' εὑρήσεις δῆμον φιλοδέσποτον ὧδε / ἀνθρώπων, ὁπόσους ἠέλιος καθορᾶι.

En otros versos muestra, no obstante, su desprecio hacia el tirano: "No iré ni le llamaré por su nombre ni irá bajo tierra llorado por mí en su tumba un tirano; tampoco él si yo muriese sentiría dolor ni haría correr de sus ojos lágrimas calientes" [61] (Teognis, 1. 1203-1206). Si se trata de una observación general o si se refiere a algún caso concreto, incluyendo a Mégara, no puede saberse con certeza. En otro pasaje, aconseja a su interlocutor que no ayude a triunfar a ningún tirano con la esperanza de obtener ganancias, pero que tampoco le dé muerte si ha establecido con él juramentos [62] (Teognis, 1. 823-824). Este pasaje sugiere, tal vez, una misma extracción social entre el interlocutor de Teognis (en este caso no aparece mencionado Cirno) y el tirano, sancionado por juramentos mutuos; así, aunque se le aconseja no apoyarle, tampoco se le induce a matarle porque eso iría contra las leyes divinas; darle muerte en estas condiciones plantearía, como ha visto Donlan (1980: 198, n. 17), un dilema ético.

Por último, es difícil saber si los versos referidos al destierro y a la desposesión corresponden a la propia experiencia personal del autor o no puesto que junto con algunos de carácter más general e impersonal (Teognis, 1. 332-336) hay otros cuyo tono sugeriría una experiencia directa del poeta: "Cúmpleme, oh Zeus Olímpico, mi justa plegaria y concédeme, a cambio de los males, gozar también de algún bien. Ojalá muera si no hallo algún respiro de mis tristes pensamientos y no causo dolores a cambio de los míos. Pues tal es mi destino y no se cumple mi venganza sobre los que se han adueñado de mis bienes arrancándomelos por la violencia; como un perro he atravesado un barranco llevándomelo todo la corriente del torrente. Séame dado beber su negra sangre y ojalá me dirija su mirada algún *daímon* propicio que lleve a efecto estas cosas conforme a mi deseo" [63] (Teognis, 1. 341-350). Otros poemas, en los que se invoca a Zeus reclamando castigo a los injustos y premio a los justos (Teognis, 1. 731-742; 743-752) quizá formen parte de la misma serie.

---

61 Οὐκ εἶμ', οὐδ' ὑπ' ἐμοῦ κεκλήσεται οὐδ' ἐπὶ τύμβωι / οἰμωχθεὶς ὑπὸ γῆν εἶσι τύραννος ἀνήρ. / οὐδ' ἂν ἐκεῖνος ἐμοῦ τεθνηότος οὔτ' ἀνιῷτο / οὔτε κατὰ βλεφάρων θερμὰ βάλοι δάκρυα.

62 Μήτε τιν' αὖξε τύραννον ἐπ' ἐλπίσι, κέρδεσιν εἴκων, / μήτε κτεῖνε θεῶν ὅρκια συνθέμενος.

63 Ἀλλά, Ζεῦ, τέλεσόν μοι, Ὀλύμπιε, καίριον εὐχήν· / δὸς δέ μοι ἀντὶ κακῶν καί τι παθεῖν ἀγαθόν. / τεθναίην δ', εἰ μή τι κακῶν ἄμπαυμα μεριμνέων / εὑροίμην, δοίην δ' ἀντ' ἀνιῶν ἀνίας. / αἶσα γὰρ οὕτως ἐστί. τίσις δ' οὐ φαίνεται ἡμῖν / ἀνδρῶν, οἳ τἀμὰ χρήματ' ἔχουσι βίηι / συλήσαντες· ἐγὼ δὲ κύων ἐπέρησα χαράδρην / χειμάρρωι ποταμῶι πάντ' ἀποσεισάμενος· / τῶν εἴη μέλαν αἷμα πιεῖν· ἐπί τ' ἐσθλὸς ὄροιτο / δαίμων, ὃς κατ' ἐμὸν νοῦν τελέσειε τάδε.

Si el destierro (¿en Tebas?, Teognis, 1. 1209-1210) es cierto, ello tiene que deberse al cambio en la situación política de Mégara y a la alineación de Teognis con los que han perdido en el conflicto; el saqueo (συλήσαντες) de los bienes y riquezas (χρήματα) mediante la fuerza (βίηι) está de nuevo sugiriendo bien la actividad de un tirano bien de un régimen anti-aristocrático; los deseos de venganza quedan bien expresados en estos versos y en algunos otros en los que muestra su deseo de alcanzar un poder mayor que el de sus enemigos (τῶν τ' ἐχθρῶν μεῖζον δυνησόμενον)(Teognis, 1. 336-340)[64]. La complejidad de la situación política quizá se observe en el sentimiento de censura generalizada que expresa el poeta que no consigue la aprobación de sus conciudadanos: "No soy capaz de descubrir el sentir íntimo de mis conciudadanos, pues ni obrando bien ni obrando mal les soy agradable; son muchos los que me censuran, tanto los malos como los buenos"[65] (Teognis, 1. 367-369). Ello no sería extraño si, como muestran algunos de los poemas que hemos comentado, Teognis considera que los buenos se estan convirtiendo en malos lo que implica censurar a gentes de su misma extracción por haber pactado con otros sectores sociales. Su presencia en Mégara habría resultado, pues, molesta tanto para un tirano como para un régimen que hubiera propiciado pactos entre la antigua aristocracia y los grupos emergentes puesto que Teognis no ahorra sus críticas a quienes llevan a cabo estos pactos; en un momento dado llega a considerarse superior a los demás, como el oro frente al plomo (Teognis, 1. 415-418; *cf.* 1. 447-452; 1. 1164 e-h). Su postura radical, quizá compartida por muy pocos en una Mégara cambiante y en la que la antigua aristocracia se está disolviendo en una timocracia[66], pudo propiciar la expulsión a que hemos aludido y quizá sus quejas centradas en la amistades volubles.

En definitiva, Teognis nos presenta en una importante parte de sus versos sus reflexiones sobre la vida política de su ciudad desde una perspectiva parcial y polémica; menos implicado en apariencia en la actividad

---

64 Sobre la posibilidad de que la venganza de Teognis pueda continuar incluso tras su muerte, a partir de la imagen del *daímon* al que invoca, *vid.* Nagy (1985: 68-74).

65 Οὐ δύναμαι γνῶναι νόον ἀστῶν ὅντιν' ἔχουσιν· / οὔτε γὰρ εὖ ἕρδων ἁνδάνω οὔτε κακῶς· / μωμεῦνται δέ με πολλοί, ὁμῶς κακοὶ ἠδὲ καὶ ἐσθλοί·

66 Sobre la deriva timocrática de Mégara, *vid.* Van Wees (2000: 63-65); no comparto, sin embargo, su idea de que Teognis "offers neither an aristocratic ideology nor evidence for an endangered hereditary aristocracy". También Donlan (1980: 79-82) argumenta claramente en favor de considerar puramente aristocrático el pensamiento de Teognis. El hecho de que el discurso de Teognis se centre sobre todo en el presente lo único que indica es que es en ese momento en el que se encuentra el peligro, no en el pasado; por ello las escasas referencias de Teognis a ese pasado no implican un acceso reciente al poder del grupo al que representa el poeta.

política que Alceo o que Solón, interviene en la misma diagnosticando la realidad y dando consejos y admoniciones. Su discurso, dirigido a sus partidarios, quizá ellos mismos cambiantes, trata de establecer unas pautas de comportamiento ante las diversas situaciones por las que atraviesa la *pólis*, entre las que podemos distinguir la amenaza, potencial y luego real, de una tiranía y el paso a un sistema político en el que se ha aumentado la base social. Es este último aspecto el que más le afecta a Teognis, que desarrolla una visión catastrofista, a entender siempre desde la perspectiva de la aristocracia tradicional cuyos miembros, según denuncia el propio Teognis, van entablando pactos y contactos con individuos y grupos previamente fuera de ese círculo. Eso endurece la postura del poeta, que se convierte cada vez en más radical viéndose solo él como el defensor del viejo orden aristocrático que está sufriendo una crisis de identidad[67]; el exclusivismo de Teognis lo muestran los reveladores versos en los que solo él pasa la prueba de la piedra de toque, viéndose a sí mismo de oro puro frente al resto de la sociedad que no llega sino al nivel del plomo. Que en algún momento de su vida esa actitud le haya llevado al exilio no parece dudoso y en ese momento sus ataques a sus conciudadanos aumentan de tono así como el reconocimiento de su soledad porque incluso quienes eran sus amigos le acaban traicionando lo que está indicando la quiebra del orden social vigente[68] y, por extensión, del orden político.

Aunque siempre en sus poemas subyace, como en buena parte de la poesía lírica, el problema del "yo" literario y del "yo" biográfico[69], no hay motivos para dudar de que en muchas ocasiones aquél dice, usando la poesía, lo que este piensa; si en Alceo la voz poética se combinaba con el activismo político en Teognis parece predominar aquélla pero no por ello su discurso deja de ser un instrumento para mantenerse, resistirse y oponerse, sucesivamente, al poder que gobierna la *pólis* de Mégara.

Solón de Atenas

El último poeta en el que quiero detenerme es, sin duda, el más "político" de todos ellos, Solón de Atenas. Los estudios sobre Solón son de

---

67 Donlan (1980: 95); se observaría "a transition from an older, no longer viable set of values to a quest for newer qualities that defined the aristocrat as an innately superior being".

68 Donlan (1985: 223-244).

69 Este problema está bien estudiado, en todas sus implicaciones, por la moderna narratología; *vid.*, por ejemplo, Chatman (1978: 147-151) y Morrison (2007: 27-35) para las implicaciones que tiene la distinción entre autor y narrador en la poesía griega.

una abundancia extraordinaria y no dejan de crecer, abordando muchos de los aspectos de su actividad, conocida no solo por los fragmentos de sus poemas citados por autores posteriores sino por informaciones de muy diversa índole que sobre su figura y su obra hallaron hueco en tratadistas en ocasiones ya muy alejados de su época[70]; aunque también para Solón las dudas que planteábamos en el párrafo anterior sobre la atribución o no de los mismos al Solón histórico se dan, incluso con vehemencia[71], nosotros aceptaremos en general la atribución al mismo de buena parte de los fragmentos conservados[72].

Del mismo modo que en los poetas a los que ya he aludido, la poesía de Solón plasma contenidos políticos porque en la misma hay diagnósticos y eventuales soluciones para los problemas que, en opinión del poeta, aquejan a la *pólis* de Atenas. Como con otros poetas aquí abordados, Alceo y Teognis, es harto probable que buena parte de su poesía haya tenido su espacio natural de representación dentro del marco del simposio aristocrático aun cuando, en algún caso, y sin que sepamos si ello corresponde a la realidad o no, se nos dice que alguno de sus poemas fue recitado, por el propio Solón, en público. Es el caso de la elegía llamada "Salamina" (fr. 1 West): "Compuso entonces en secreto unos dísticos elegíacos, practicó hasta poder recitarlos de memoria y luego irrumpió en el ágora tocado con un gorro. Cuando se reunió mucha gente, subió a la tribuna del heraldo y recitó entonando la elegía que comienza así: *Yo mismo vengo como heraldo de la deseada Salamina / ofreciendo, arte de mis versos, un canto y no un discurso*. Este poema tiene el título de *Salamina* y consta de cien versos, compuestos con mucha gracia"[73] (Plutarco, *Solón*, 8, 1-2).

---

70 Domínguez (2001: 119-213).

71 P. ej., Lardinois (2006: 28): "I do believe that the historical Solon composed some poems –there must have been some basis for ascribing other poetry to him–, but how many of the iambic and elegiac fragments attributed to Solon were actually composed by him we will never know"; también Stehle (2006: 110): "*This* persona and the collection that produces it are, I strongly suspect, a new creation in the fourth century, spawned by debates over democracy". Morrison (2007: 30) llama "cuasi-biografía" a cualquier referencia a una vida "externa" o extra-textual del narrador pero considera que estos datos pueden "at least imply a narrative about the primary narrator, and this focuses the audience's attention on the events told or implied about the narrator's life" (p. 55).

72 *Vid.* en esta misma línea, recientemente, Blaise (2006: 128-131).

73 Ἐλεγεῖα δὲ κρύφα συνθεὶς καὶ μελετήσας ὥστε λέγειν ἀπὸ στόματος, ἐξεπήδησεν εἰς τὴν ἀγορὰν ἄφνω, πιλίδιον περιθέμενος. ὄχλου δὲ πολλοῦ συνδραμόντος, ἀναβὰς ἐπὶ τὸν τοῦ κήρυκος λίθον, ἐν ᾠδῇ διεξῆλθε τὴν ἐλεγείαν ἧς ἐστιν ἀρχή· *αὐτὸς κῆρυξ ἦλθον ἀφ' ἱμερτῆς Σαλαμῖνος, / κόσμον ἐπέων ᾠδὴν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος*.

Sea o no cierta esta tradición, y seguramente no lo es[74], lo que me interesa subrayar aquí es que para Plutarco el contenido de dicho poema era tan claramente político que podía pasar por un discurso pronunciado en el ágora, a pesar de su forma poética, ya fuese por el propio Solón o, como asegura Diógenes Laercio (1. 46), por un heraldo; el propio poema se presta a esa interpretación pero no estamos en condiciones ni de aceptar esa tradición ni tampoco de rechazarla por completo[75]. En cualquier caso, sí ilustra sobre el papel que la imaginación política ateniense otorgaba a la poesía[76].

Salvo este poema, pues, el resto de su obra conservada parece moverse dentro del ambiente simposiasta en el que el poeta transmite a sus amigos, que comparten con él su posición y sus intereses, su visión de la *pólis*. Esta visión viene marcada por una clara dicotomía entre amigos y enemigos, a los que propone un tratamiento diferente: "concededme ser dulce para mis amigos y amargo para mis enemigos: para aquéllos, objeto de veneración; para estos, de terror"[77] (Solón, fr. 13 West, 5-6). En esta declaración no hay demasiadas diferencias con la postura que mostraba Alceo, de una clara parcialidad dentro de los distintos grupos de la *pólis* y su poema ahonda en esta visión parcial aun cuando al punto deriva hacia unas consideraciones de carácter más general centradas en la justicia y la injusticia vinculada con las riquezas: "En cuanto a la riqueza, deseo tenerla, pero poseerla injustamente, no lo deseo: siempre llega después el castigo"[78] (Solón, fr. 13 West, 7-8). El análisis de este largo poema parece apuntar a que Solón acaba identificando a sus enemigos entre la aristocracia ateniense, caracterizada por ese enriquecimiento de forma injusta[79] y quiere hacer partícipe de esas ideas a quienes comparten con él el simposio y, eventualmente, la acción política. Junto a un diagnóstico

---

τοῦτο τὸ ποίημα Σαλαμὶς ἐπιγέγραπται καὶ στίχων ἑκατόν ἐστι, χαριέντως πάνυ πεποιημένων.

74 Bowie (1986: 18-19); Noussia (2001: 226), que sugiere que el poema podría ser "una spezie di riproposta, a simposio, di contenuti presentati anche, nella più consona prosa, all'assemblea".

75 Domínguez (2001: 33); según Lewis (2006: 60), Solón al usar sus versos para exhortar a sus conciudadanos a pensar y actuar como él quería, "is a proto-rhetor, an archaic practitioner of *rhetorikê*: public speaking with the aim of inducing a decision and an action from his audience".

76 Goldhill (2002: 3).

77 εἶναι δὲ γλυκὺν ὧδε φίλοις, ἐχθροῖσι δὲ πικρόν, / τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν. Emplearé, para los poemas de Solón, la traducción de Rodríguez Adradios (1981).

78 χρήματα δ' ἱμείρω μὲν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι / οὐκ ἐθέλω· πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη.

79 Domínguez (2001: 124-128).

que aborda muy diversos aspectos, puesto que sin duda este poema es uno de los más complejos de Solón, el poeta transmite su mensaje político, centrado en el mantenimiento de los límites de cada grupo social, que de algún modo vendrían dictados por Zeus mismo y por *Díke*.

Es ya clara la complejidad del mensaje de Solón frente al de los otros poetas; Solón no se queda solo con la situación de antagonismo entre grupos, con la que inicia su poema, sino que profundiza en las causas y halla que las mismas están en el deseo desmedido a romper los límites, algo que afecta al noble y al no noble (ὁμῶς ἀγαθός τε κακός τε; v. 33) aunque los efectos que provoca la actitud del primero son más peligrosos que los del segundo.

Un panorama algo más preciso y con asignación de culpas más directa es el que encontramos en otro de los poemas claves de Solón, el llamado Eunomía (fr. 4 West) en el que asegura que "los mismos ciudadanos, con sus locuras, quieren destruir nuestra gran ciudad, cediendo a la persuasión de las riquezas; y, con ellos, las inicuas intenciones de los jefes del pueblo, a los que espera el destino de sufrir muchos dolores tras su gran abuso de poder: pues no saben frenar su hartura ni moderar en la paz del banquete sus alegrías de hoy"[80] (vv. 5-10). El énfasis del poema se sitúa en estos "jefes del pueblo" (δήμου ἡγεμόνες) cuyos actos causan *Disnomía*, a la que hay que oponer la *Eunomía* cuya representación se arroga, más o menos veladamente, el propio Solón[81]. Parece claro que en ese conflicto entre facciones que describe Solón en sus poemas, el poeta adopta una posición de defensor del buen orden (basado en último término en *Díke*). Los receptores de su poema, sus amigos, sus compañeros de simposio, se ven incluidos en su mensaje mientras que quienes se hallan enfrente quedan en un nivel inferior al tacharse sus reuniones de "conciliábulos de los que son amigos los injustos" (ἐν συνόδοις τοῖς ἀδικοῦσι φίλαις, v. 22), que arruinan a la *pólis* y que evoca también a las celebraciones incontroladas de los jefes del pueblo a los que aludía versos atrás (vv. 9-10)[82]. La lucha faccional queda aquí de manifiesto y no podemos dejar de ver la postura de Solón tan partidista como la opuesta, por más que de esta no nos hayan quedado manifestaciones tan claras

---

80 αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίῃσιν / ἀστοὶ βούλονται χρήμασι πειθόμενοι, / δήμου θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἑτοῖμον / ὕβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν· / οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας / εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ

81 Domínguez (2001: 128-131).

82 Irwin (2005: 99); *cf.* también Noussia (2001: 252) que equipara estos conciliábulos con reuniones subversivas como las que propiciaron los golpes de estado de Cilón en Atenas o Megacles en Mitilene.

como las de Solón; otro elemento, por fin, subrayado por Lewis (2006: 15-16), es que con Solón la *pólis* deja de estar en manos de los dioses y pasa a los hombres lo que implicaría que por primera vez la acción política adquiere la primacía, requiriendo la misma un conocimiento exhaustivo de los comportamientos humanos y sus motivaciones. Todo ello lo encontramos en este poema soloniano que muestra el pensamiento político de su autor[83].

Estos poemas van creando un "estado de opinión" entre aquellos que escuchan sus palabras y que, tal vez, contribuyen a su difusión; si los mismos se combinan además con manifestaciones explícitas y expresadas en un lenguaje político es algo que no sabemos aun cuando los propios poemas, incluso en el estado fragmentario en el que se nos conservan, dan una idea clara de un pensamiento político perfectamente articulado en el que se detectan los males y se designa, sin nombrarlos más que de forma genérica, a los responsables. Como es bien sabido, Solón acabó asumiendo el arcontado, aunque con algún añadido que dará cuenta de su labor reformadora y legislativa: o arconte, mediador y garante del orden político (εἵλοντο κοινῇ διαλλακτὴν καὶ ἄρχοντα Σόλωνα, καὶ τὴν πολιτείαν ἐπέτρεψαν αὐτῷ) según la *Athenaîon Politeía* (5, 2) o arconte y árbitro y legislador (ἄρχων ... ὁμοῦ καὶ διαλλακτὴς καὶ νομοθέτης) según Plutarco (*Solón* 14, 3) y su ascenso parece haber sido resultado de un compromiso entre distintas facciones[84] que conocían (o creían conocer) su pensamiento. Creo que pocas dudas pueden caber de que ese pensamiento se hallaba contenido, en buena medida, en sus propios poemas que, de este modo, se convierten en un claro instrumento de poder, en este caso de forma mucho más clara que en los otros poetas que hemos considerado que se sitúan en la oposición a los poderes establecidos. Por el contrario, podemos estar bastante seguros de que en el caso de Solón fueron sus poemas o, mejor, las ideas expresadas en los mismos, las que le sirvieron para llegar a desempeñar el poder político en Atenas.

Junto con los poemas solonianos que hemos analizado y que podemos considerar anteriores a su arcontado, hay otros que, por la temática que contienen, serían posteriores al mismo y, aunque también con claros contenidos políticos, parecen en muchos casos la interpretación

---

83 Discrepo así de autores como Adkins (1985: 108-125) que consideran que este fragmento no es utilizable como fuente para la historia política ateniense y lo consideran simplemente una obra retórica.

84 Domínguez (2001: 39-51).

soloniana de la actividad política y legislativa desempeñada[85]. Así, por ejemplo, en el fragmento 5 West asegura que "di al pueblo tanto honor como le basta, sin quitar ni añadir a su estimación social; y de los que tenían el poder y eran considerados por su riqueza, también de estos me cuidé para que no sufrieran ningún desafuero"[86] (vv. 1-4). La asignación de γέρας y τιμή al *dêmos* constituye una interesante novedad porque son conceptos en general atribuidos a los aristócratas; la mención de los mismos en el poema, contraponiéndolos a los que tienen el poder y las riquezas (οἳ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν), marca los términos del debate para Solón, que se centran en la mediación y en el equilibrio entre los componentes de la *pólis*[87] supeditando siempre, la adecuada administración de las nuevas concesiones a los "jefes del pueblo" (fr. 6 West, quizá perteneciente al mismo poema). Es en estos poemas, en los que Solón se defiende de las críticas que debían de estar vertiéndose sobre su actividad política, en los que su discurso, expresado en forma poética, adopta ya el aspecto de un discurso político.

También el tema de la tiranía, tan frecuente en los otros dos poetas que estamos aquí analizando, encuentra eco en los poemas solonianos aunque quizá en Solón con una descripción mucho más convincente en cuanto a las consecuencias de la misma (corrupción, esclavitud)[88]; además de en otros pasajes, en los Tetrámetros a Foco (frags. 32-34 West) relata cómo hubiera preferido todo tipo de castigos antes que ser tirano en Atenas un solo día (τυραννεύσας Ἀθην<έω>ν μοῦνον ἡμέρην μίαν, fr. 33 West, 1-7) y cómo el haber aceptado la tiranía habría manchado y deshonrado su fama (τυραννίδος δὲ καὶ βίης ἀμειλίχου / οὐ καθηψάμην μιάνας καὶ καταισχύνας κλέος, / οὐδὲν αἰδ<έο>μαι, fr. 32 West, 2-4) [89] aun cuando reconoce que muchos habían pensado que detrás de sus palabras moderadas se escondían deseos ocultos de violencia (καί με κωτίλλοντα λείως τραχὺν ἐκφανεῖν νόον, fr. 34 West, 3). En la

85 Hay autores, sin embargo, que también rechazan esta posibilidad y piensan que este Solón ya mayor y alejado de la vida política no es otra cosa que un personaje creado por el poeta; *vid.* en este sentido Lardinois (2006: 27-28).

86 δήμωι μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας ὅσσον ἐπαρκεῖν, / τιμῆς οὔτ' ἀφελὼν οὔτ' ἐπορεξάμενος· / οἳ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί, / καὶ τοῖς ἐφρασάμην μηδὲν ἀεικὲς ἔχειν·

87 Domínguez (2001: 133-135), por su parte Irwin (2005: 230-237) ha subrayado las relaciones del pasaje soloniano con el lenguaje tiránico.

88 Lewis (2006: 6).

89 Sobre la relación entre el κλέος que quedaría manchado por la tiranía en Solón y el κῦδος que según Alceo obtendría Pítaco mediante la tiranía, *vid.* Irwin (2005: 237-244).

situación ateniense post-soloniana, con intentos de tiranía más o menos encubiertos como el de Damasias (*Athenaîon Politeía*, 13, 2) o ya claros, como el de Pisístrato, el poeta hace uso de nuevo de la poesía no solo para justificar su propia opción sino para advertir, ejemplificándolo en la misma, de los males de la tiranía, tanto presentes como futuros[90]. Entre ellos, además de la rapiña o la violencia, destaca uno fundamental: no le parece adecuado "que los buenos posean igual porción de nuestra fértil tierra patria que los malvados"[91] (frag. 34 West, 8-9). La oposición *kakoí-esthloí* (malvados-buenos, gente del pueblo-aristócratas) tan frecuente en otros poetas tiene aquí una connotación, además de simbólica, práctica[92]: Solón no acepta una igualdad en el acceso a la tierra (*isomoiría*) de unos y otros, algo que forma parte de la práctica del tirano[93], aunque sí se ha preocupado de legislar para unos y para otros con leyes justas como asegura en el fragmento 36 West, 18-20[94] lo que se contrapone con el comportamiento del tirano, caracterizado por la injusticia y la *hýbris*. Al recalcar su postura en este poema, que coincide con lo que ha sido su práctica política, Solón no está sino prolongando mediante sus versos el propio juicio de su actividad como gobernante, centrada en la moderación. La complementariedad entre ambas facetas es evidente y el uso político de la poesía, en cuanto que explicando el propio comportamiento de Solón, es en este poema y, en algún otro (por ejemplo, fr. 36 West), clarísimo[95].

Es cierto que lo que podríamos llamar el pensamiento político de Solón no es un pensamiento "clásico" y el marco conceptual en el que se mueve aún no es el que los propios griegos desarrollarán más adelante[96]; ello quizá permite entender mejor aún cómo la poesía puede haber desempeñado en estos momentos, quizá junto con un lenguaje "político" más formal del que nada conocemos, también un papel polí-

---

90 Sobre la proyección de futuro presente en este pasaje soloniano *vid.* Lewis (2006: 35).

91 οὐδὲ πιεί[ρ]ης χθονὸς / πατρίδος κακοῖσιν ἐσθλοὺς ἰσομοιρίην ἔχειν.

92 Es posible que, como sugiere Rosivach (1992: 153-157) haya que ver en estos *kakoí*, igual que en Teognis, a individuos de origen no aristocrático enriquecidos pero sin acceso a los cargos.

93 Domínguez (2001: 143-148).

94 θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῶι κακῶι τε κἀγαθῶι /εὐθεῖαν εἰς ἕκαστον ἁρμόσας δίκην / ἔγραψα.

95 Domínguez (2001: 148-152).

96 Creo que Lewis (2006: 108) lo ha presentado correctamente cuando escribe que "in his eyes, the fundamental alternatives facing the men of Athens were not oligarchy versus democracy, or kingship versus republicanism, but rather *hubris* versus *hêsukhia, dikê* versus *stasis,* and *Dusnomiê* versus *Eunomiê*".

tico al poner al servicio del diagnóstico y la denuncia de situaciones que algunos sentían que ponían en peligro a la *pólis* un medio de expresión ya consagrado. Y de entre todos los poetas arcaicos cuyas obras conocemos, el caso de Solón resulta el más claro; en efecto, además del marcado carácter político de sus poemas, la propia referencia a la recitación pública de uno de ellos, *Salamina*, haya sido esto realidad o no, para mover la opinión de sus conciudadanos en un asunto de interés general, no deja de apuntar en esta dirección.

Junto a algunos de los resultados de su actividad que hemos mencionado, observamos también en Solón su soledad, esto es, el posible abandono por parte de sus partidarios previos como consecuencia de sus medidas; son también sus poemas quienes nos lo mencionan aunque, a diferencia de lo que vemos en otros poetas, no parece darse en Solón el lamento por el abandono o las traiciones de los amigos que observamos, de distinto modo, en Alceo o en Teognis. Por el contrario, y frente a la visión mucho más partidista que presenta en sus primeros poemas, como en el ya mencionado fr. 13 West, 5-6 en el que pide a las Musas ser dulce para sus amigos y amargo para sus enemigos, en sus poemas posteriores se muestra solo y lo hace mediante varias imágenes: la del guerrero que se "mantuvo en pie colocando entre ambos bandos su fuerte escudo y no permití que ninguno de ellos venciera contra la justicia"[97] (fr. 5 West, 5-6); aquella en la que se presenta revolviéndose como un lobo entre los perros[98] (fr. 36 West, 27); la que le muestra como un hito situado en tierra de nadie entre los contendientes[99] (fr. 37 West, 9-10)[100] o, por fin, uno de sus versos que es casi un apotegma: "en asuntos importantes es difícil agradar a todos"[101] (fr. 7 West).

La clave de esta soledad nos la da el propio Solón cuando, tras reconocer que muchos pensaban que detrás de sus palabras había otras intenciones (fr. 34 West, 1-3) les muestra su error y, por lo tanto, la improcedencia de su enfado con él: "frívolas esperanzas se hicieron

97 ἔστην δ’ ἀμφιβαλὼν κρατερὸν σάκος ἀμφοτέροισι, / νικᾶν δ’ οὐκ εἴασ’ οὐδετέρους ἀδίκως.

98 ὡς ἐν κυσὶν πολλῆισιν ἐστράφην λύκος.

99 ἐγὼ δὲ τούτων ὥσπερ ἐν μεταιχμίωι / ὅρος κατέστην.

100 Sobre la profunda carga política de estas metáforas a través de su poder evocativo, *vid.* Martin (2006: 157-172).

101 ἔργμασι (γὰρ) ἐν μεγάλοις πᾶσιν ἁδεῖν χαλεπόν.

entonces y ahora, irritados conmigo, me miran todos de través como a un enemigo, sin tener derecho a ello"[102] (fr. 34 West, 4-6).

La diferencia con los otros poetas que aquí hemos considerado es que en los otros dos es su alejamiento del poder lo que modifica las alianzas previamente establecidas mientras que en Solón la causa es la contraria: su ejercicio del poder le aparta de sus antiguos amigos al no haber satisfecho todas sus demandas. En todo caso, ambas posturas son complementarias en cuanto que hallamos el asunto enfocado desde ambas perspectivas: la de los que critican a los amigos que, según ellos, les han traicionado en buena parte por hallar acomodo con los que mandan (es el caso de Alceo y Teognis, aunque ambos sean distintos entre sí) y el del que ha accedido al poder, lo que le ha llevado a tomar decisiones que le enfrentan con su antiguos partidarios. Solón es consciente de ello cuando asegura que "si yo hubiese querido lo que entonces deseaban los contrarios, o bien lo que planeaban contra estos los del otro bando, esta ciudad habría quedado viuda de muchos ciudadanos"[103] (fr. 36 West, 22-25).

Sin embargo, aun siendo consciente de que puede haber defraudado las esperanzas puestas en él, las minimiza al establecer como valor supremo la justicia, aunque para aplicarla haya necesitado de la coerción: "juntando la fuerza y la justicia tomé con mi autoridad estas medidas y llegué hasta el final, como había prometido"[104] (fr. 36 West, 15-17); es curiosa esta afirmación cuando ambos conceptos suelen ir unidos a las justificaciones que muchos tiranos emplean para acceder y mantenerse en el poder[105] pero en Solón aparecen interpretadas de forma positiva al estar ambas sometidas a una autoridad, κράτος, la suya, que derivaría de su poder legítimo como magistrado[106]; la postura de Solón hacia el magistrado queda ejemplificada en un verso suelto, recogido por Dio-

---

102 χαῦνα μὲν τότ' ἐφράσαντο, νῦν δέ μοι χολούμενοι / λοξὸν ὀφθαλμοῖς ὁρῶσι πάντες ὥστε δήϊον. / οὐ χρεών·

103 εἰ γὰρ ἤθελον / ἃ τοῖς ἐναντίοισιν ἥνδανεν τότε, / αὖτις δ' ἃ τοῖσιν οὕτεροι φρασαίατο, / πολλῶν ἂν ἀνδρῶν ἥδ' ἐχηρώθη πόλις.

104 ταῦτα μὲν κράτει / ὁμοῦ βίην τε καὶ δίκην ξυναρμόσας / ἔρεξα, καὶ διῆλθον ὡς ὑπεσχόμην·

105 Sobre la influencia del lenguaje político contemporáneo, en especial el tiránico por Solón, *vid.* Irwin (2005: 221-230, 282); es cierto, no obstante, que en los poemas solonianos las referencias a la tiranía y al hecho de que el propio Solón podría, de haberlo querido, haberla desempeñado, son abundantes; *cf.* Domínguez (2001: 94-96).

106 Domínguez (2001: 149-150).

geniano como un proverbio: "Obedece a los magistrados en lo justo y en lo injusto" (fr. 30 West)[107].

Consideraciones generales

En línea con algunas interpretaciones actuales de la poesía griega arcaica, que consideran que las tradiciones poéticas aportaron un medio para reflexionar sobre las relaciones políticas y sociales al tiempo que los problemas políticos influyeron sobre la composición poética y su *performance*[108], hemos intentado mostrar en estas páginas cómo tres poetas de ciudades diferentes y con situaciones propias distintas hacen uso de la poesía como medio de intervenir, de formas diversas, en el debate político contemporáneo. El uso de este material es tanto más importante cuanto que desconocemos, aunque sin duda existió, un lenguaje político propio, en prosa, que sería el comúnmente empleado. Sin embargo, la importancia que la poesía, dentro del simposio, tiene en la Grecia arcaica, muestra cómo, además de otros temas más banales, en estas reuniones de influyentes ciudadanos, que por lo general comparten intereses comunes, el poeta, uno de ellos, es capaz de presentar los temas del debate contemporáneo, las aspiraciones individuales y de grupo, las propuestas de solución o las quejas por el comportamiento de otros elementos sociales, con frecuencia pertenecientes al mismo grupo. El carácter político que asumen estas composiciones es evidente porque, junto con frecuentes explosiones de faccionalismo, hay un interés por la *pólis* y por su gobierno aun cuando la aspiración al mismo parece a veces el objetivo a alcanzar, pasando por encima de las pretensiones de los rivales.

No obstante, mientras que en Alceo y en Teognis esta visión faccional es mucho más clara, en Solón se combina esta, mucho más evidente en los primeros poemas, con el rechazo al poder absoluto no mediatizado por *Díke*. Alceo y Teognis no abandonan su visión partidista, que además va aumentando en intensidad y amargura con el tiempo y ello se debe a su alejamiento definitivo del poder; en Solón, sin embargo, se produce una evolución. Desde sus primeros poemas donde proclama sin tapujos su afinidad con sus amigos hasta los posteriores en los que, sin dejar de recordar que pudo haber ejercido un poder tiránico, se muestra como

107 Ἀρχῶν ἄκουε καὶ δικαίως κἀδίκως. Dudas sobre la autenticidad de este pasaje ha manifestado Noussia (2001: 375).

108 Irwin (2005: 281).

ejemplo de la conciliación, del término medio, de la mesura en una imagen que él mismo se preocupa de elaborar y de transmitir.

Si en el escenario político real la palabra es el principal instrumento de gobierno de la *pólis*, en el centro que es representado por el ágora[109] (del verbo ἀγοράω o ἀγορεύω, hablar, decir), el *lógos* poético ayuda a presentar las ideas con orden y con ritmo, con constantes alusiones al universo épico, en especial en la elegía, y es también por ello, aunque de forma indirecta y oblícua, un instrumento del poder político o *arkhé*; aunque pronunciada, o más bien cantada, dentro del ámbito del simposio, su contenido también podía circular con rapidez, tanto vertical como horizontalmente[110], al resto de la sociedad y, por consiguiente, su capacidad de influencia podía ser elevada. Reivindicando el papel político de la poesía arcaica[111] junto con el por ahora desconocido lenguaje político, podemos percibir con claridad las tensiones que afectan a la *pólis* arcaica desde las distintas perspectivas de los diferentes grupos que se disputaron el poder dentro de ella; los poetas, haciendo uso de lo que algún autor ha llamado "retórica pre-retórica"[112] hacían uso de mecanismos propios del arte de convencer antes del nacimiento formal de la propia retórica pero ya presentes en esos poemas arcaicos y de forma muy especial en Solón. No estaría yo, sin embargo, tan seguro, de que la afirmación de Goldhill (2002: 1) para quien en época arcaica todo lo que tenía valor y era realmente importante se representaba y registraba en verso[113] sea del todo cierta; creo, en cambio, que el lenguaje político (en prosa) no se nos ha conservado porque, precisamente, no se hallaba en verso; pero ello no impide que haya claros elementos retóricos en muchos de los poemas arcaicos, que los hacen transmisores de mensajes[114].

La inmediatez de la poesía para acompañar los cambios políticos que van teniendo lugar se observa en muchos ejemplos, pero quiero acabar con una conocida serie de σκόλια, surgidos y destinados a ser cantados en ambientes simposiastas (Ateneo, *Deipnosofistas*, 15. 694c)[115], que parecen haber recogido, muy poco después de haber sucedido los hechos,

---

109 Sobre las connotaciones del centro y de poner las cosas en el centro, ἐν τῷ μέσῳ, *vid.* Vernant (1983: 59-60).

110 Bowie (1986: 20).

111 Irwin (2006: 73).

112 Noussia (2006: 154).

113 Goldhill (2002: 1): "in archaic Greece, what's *authoritative*, what *matters*, is performed and recorded *in verse*".

114 Adkins (1985: 31): "I shall use 'rhetoric' and 'rhetorical' to denote language which, were it not expressed in meter, would be taken to be simply effective prose".

115 Van der Valk (1974: 1-20).

la acción llevada a cabo por los tiranicidas, Harmodio y Aristogitón. De entre ellos destacamos el siguiente: “En ramo de mirto envolveré la espada, del mismo modo que Harmodio y Aristogitón cuando dieron muerte al tirano e introdujeron en Atenas igualdad de derechos” [116] (Ateneo, *Deipnosofistas*, 15. 695f). Se trate de un poema del que se conocen cuatro estrofas, o quizá incluso de piezas independientes a modo de versiones y variantes sobre un mismo tema, quizá en relación con los rápidos cambios que experimentó Atenas entre el 514 y el 508 a.C.[117], lo que más ha llamado la atención del breve poema que recogemos es la referencia a la *isonomía* que figura en el mismo y que indica su claro contenido político. Sea cual sea la interpretación adecuada de este concepto en ese momento[118], y más allá de que los escolios no se ajusten a la realidad en el sentido de que no fue la muerte de Hiparco y la acción de los tiranicidas la que acabó con la tiranía en Atenas[119], lo cierto es que la poesía simposiasta, aunque de un tono y calidad menor que la elegía, se convierte en una herramienta, en este caso, de propaganda política. Todavía en el 411 la *Lisístrata* de Aristófanes (vv. 632-635) parafrasea ese escolio dentro de la trama cómica[120], prueba de la persistente popularidad del mismo, dentro de la importancia que para Atenas tendrán las figuras de Harmodio y Aristogitón[121].

Al tratarse, como ha visto algún autor, de “canciones patrióticas creadas en respuesta a acontecimientos contemporáneos, un reflejo auténtico de los sentimientos de los nobles atenienses”[122] podemos comprobar cómo la expresión de un sentimiento y una aspiración política encuentra modo de manifestarse por medio de la poesía. No de modo diferente Alceo había atacado, llamándole por su nombre, a Pítaco o Teognis y Solón habían advertido y animado a sus oyentes a tomar medidas o, al menos, a considerar los males de la situación presente en sus respectivas *póleis*.

Volviendo sobre un argumento al que ya me he referido con anterioridad, puedo estar de acuerdo con Goldhill (2002: 79, 116) en situar en

116 ἐν μύρτου κλαδὶ τὸ ξίφος φορήσω, / ὥσπερ Ἁρμόδιος καὶ Ἀριστογείτων, / ὅτε τὸν τύραννον κτανέτην / ἰσονόμους τ’ Ἀθήνας ἐποιησάτην.

117 Ehrenberg (1950: 515-548); *Id.* (1956: 57-69).

118 Vlastos (1953: 339-347).

119 Lavelle (1983: 132-136), con todas las opiniones relevantes sobre este texto; de los argumentos que aporta, empero, no se infiere de forma inmediata que la composición del escolio deba ser retrasada hasta 25 años después de haber ocurrido los hechos.

120 Otras referencias aristofánicas a la canción en *Avispas,* 1224-1226 y *Acarnienses,* 978-980, 1093.

121 Taylor (1991).

122 Fornara (1970: 158).

el marco de la *pólis* democrática el desarrollo del lenguaje en prosa en los diferentes aspectos que asume (escritura, transmisión e interpretación) pero sin que eso implique que antes del periodo clásico no haya habido una expresión oral de todo lo que rodea al poder y a su ejercicio. Los actores de la política en la *pólis* arcaica harían uso de la palabra para exponer sus ideas y sus posturas aun cuando esta no se nos haya conservado; ha pervivido, sin embargo, parte de la poesía que, en el ambiente privado del simposio, expresaba esas mismas inquietudes y problemas que eran objeto del debate público y sin duda ha habido un proceso de circulación de ideas, argumentos y modos entre ambas manifestaciones. Eso convierte a la poesía en un instrumento esencial de la vida política arcaica, tanto por la pérdida del lenguaje político propiamente dicho como porque ambos comparten un mismo origen (aristocrático) y en parte unas mismas intenciones aun cuando el ámbito al que los dos se dirigen sea diferente (uno público, el otro privado).

Algún autor ha subrayado el papel que la memoria (*mnemosýne*), entendida más como la memoria colectiva del grupo, tiene en el simposio[123]. Los poetas que hemos analizado recurren de forma constante a la memoria y alguno de ellos (por ejemplo Solón, fr. 13 West, 1) alude explícitamente a ella en alguno de sus poemas y se ha argumentado el papel que los cantos simposiásticos pueden haber tenido a la hora de conformar la memoria colectiva de la ciudad, ejemplificándolo de forma muy clara en el escolio de Harmodio[124]. Ello muestra cómo las fronteras entre el discurso poético y el político no son impermeables sino que, por el contrario, las ideas circulan con gran libertad desde uno al otro; en este sentido, los poetas arcaicos, los que aquí hemos considerado y muchos otros, nos preservan una parte relevante de los distintos planos en los que se mueve la vida política arcaica, en especial el referido al poder, el acceso, desempeño y mantenimiento del mismo pero también la mayor o menor aptitud ética y moral que presenta quien lo ejerce, quien aspira a hacerlo o quien lo ha ejercido. En poemas dirigidos a los partícipes en el ámbito restringido del simposio, pero que sin duda pronto trascienden las paredes del propio recinto en el que este se celebra, el poeta despliega toda su capacidad de expresión para recordar, describir, pronosticar a su audiencia y, así, persuadirles de que actúen según una determinada línea; si el lenguaje de la poesía no es, al final, el lenguaje del poder sí que dota a quienes rondan en torno a él de una

123 Rösler (1990: 230-237).

124 O'Sullivan (2011: 2).

útil herramienta para lograr, en un sentido u otro, los fines que se han propuesto y que tendrán en el ágora y con un tipo de expresión apropiado a la misma su espacio natural.

Bibliografía

Adkins, A.W.H. (1985). *Poetic Craft in the Early Greek Elegists*, Chicago.

Aloni, A. (1980-81). "Lotta politica e pratica religiosa nella Lesbo di Saffo e Alceo", *Atti del Centro di Ricerche e Documentazione sull'Antichità Classica* 11: 213-232.

Birgalias, N. (2008). "Isonomia. Dalla maggioranza sociale a quella politica. Mutamenti istituzionali nell'antico mondo ellenico a parte Atene (550-479 a.C.)", en M. Lombardo y F. Frisone (eds.), *Forme sovrapoleiche e interpoleiche di organizzazione nel mondo antico*, Galatina: 49-53.

Blaise, F. (2006). "Poetics and Politics: Tradition re-worked in Solon's 'Eunomia' (Poem 4)", en J.H. Blok y A.P.M.H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leiden: 114-133.

Boruhovic, V. (1981). "Zur Geschichte des sozialpolitischen Kampfes auf Lesbos. (Ende des 7.-Anfang des 6. Jh. v.u.Z.)", *Klio* 63: 247-259.

Bowie, E.L. (1986). "Early Greek Elegy, Symposium and Public Festival", *Journal of Hellenic Studies* 106: 13-35.

Caciagli, S. (2007). *Poesia e Società. Comunizacione poetica e formazioni sociali nella Lesbo del VII/VI secolo a.C.* Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Bologna, Bolonia.

Cerri, G. (1968). "La terminologia sociopolitica di Teognide: 1. L'opposizione semantica tra agathos-esthlos e kakos-deilos", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 6: 7-32.

Chatman, S.B. (1978). *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca.

Combellack, F.M. (1974). "Hesiod's Kings and Nicarchus' Nestor", *Classical Philology* 69: 124.

Domínguez Monedero, A.J. (2001). *Solón de Atenas*, Barcelona.

Domínguez Monedero, A.J. (en prensa). "Uniones matrimoniales desiguales en el mundo griego: distintos tipos, su consideración y sus consecuencias", *Athenaeum*.

Donlan, W. (1980). *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece. Attitudes of Superiority from Homer to the End of the Fifth Century B.C.*, Lawrence.

Donlan, W. (1985). "Pistos Philos Hetairos", en T.J. Figueira y G. Nagy (eds.), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore: 223-244.

Edwards, A.T. (2004). *Hesiod's Ascra*, Berkeley.

Ehrenberg, V. (1950). "Origins of Democracy", *Historia* 1: 515-548.

Ehrenberg, V. (1956). "Das Harmodios Lied", *Wiener Studien* 69: 57-69.

Figueira, T.J. (1985a). “Chronological Table. Archaic Megara, 800-500 B.C.”, en T.J. Figueira y G. Nagy (eds.), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore: 261-303.

Figueira, T.J. (1985b). “The Theognidea and Megarian Society”, en T.J. Figueira y G. Nagy (eds.), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore: 112-158.

Fileni, M.G. (1983). “Osservazioni sull’idea di tiranno nella cultura greca arcaica. (Alc. fr. 70, 6-9; 129, 21-24 V; Theog. vv. 1179-1182)”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 43: 29-35.

Fornara, C.W. (1970). “The Cult of Harmodius and Aristogeiton”, *Philologus* 114: 155-180.

Fox, R.L. (2000): “Theognis: An Alternative to Democracy”, en R. Brock y S. Hodkinson (eds.), *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford: 35-51.

Frei, P. (1981): “ISONOMIA: Politik im Spiegel griechischer Wortbildungslehre”, *Museum Helveticum* 38: 205-213.

Goldhill, S. (2002): *The Invention of Prose*, Oxford.

Gómez Espelosín, F.J. (1988). “La Lírica arcaica como fuente histórica: condicionantes y perspectivas”, *Estudios Clásicos* 31: 7-22.

Irwin, E. (2005). *Solon and Early Greek Poetry. The Politics of Exhortation*, Cambridge.

Irwin, E. (2006). “The Transgressive Elegy of Solon?”, en J.H. Blok y A.P.M.H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leiden: 36-78.

Konstan, D. (1997). *Friendship in the Classical World*, Cambridge.

Kurke, L. (1994). “Crisis and Decorum in Sixth-Century Lesbos: Reading Alkaios Otherwise”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 47: 67-92.

Lardinois, A.P.M.H. (2006). “Have we Solon’s Verses?”, en J.H. Blok y A.P.M.H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leiden: 15-35.

Lavelle, B.M. (1983): *Hipparchos: Studies in Peisistratid History, 528-514 B.C.* PhD. Diss. University of British Columbia. Vancouver.

Lear, D. (2011). “The Pederastic Elegies and the Authorship of the Theognidea”, *Classical Quarterly* 61: 378-393.

Lewis, J.D. (2006). *Solon the Thinker. Political Thought in Archaic Athens*, Londres.

Martin, R.P. (2006). “Solon in no Man’s Land”, en J.H. Blok y A.P.M.H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leiden: 157-172.

Mazzarino, S. (1943). “Per la storia di Lesbo nel VI secolo a.C.”, *Athenaeum* 21: 37-78.

Morrison, A.D. (2007). *The Narrator in Archaic Greek and Hellenistic Poetry*, Cambridge.

Mossé, C. (1963). “Aristote et la tyrannie”, en GERAS. *Studies presented to G. Thomson on the Occasion of his 60th Birthday*, Praga: 163-169.

Nagy, G. (1983). “Poet ant Tyrant: Theognidea 39-52, 1081-1082b”, *Classical Antiquity* 2: 82-91.

Nagy, G. (1985): “Theognis and Megara: A Poet’s Vision of his City”, en T.J. Figueira y G. Nagy (eds.), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore: 22-81.

Nagy, G. (2004). “Transmission of Archaic Greek Sympotic Songs: from Lesbos to Alexandria”, *Critical Inquiry* 31: 26-48.

Nelson, S.A. (1998). *God and the Land. The Metaphysics of Farming in Hesiod and Vergil*, Oxford.

Noussia, M. (2001). *Solone. Frammenti dell’opera poetica*, Milán.

Noussia, M. (2006). “Strategies of Persuasion in Solon’s Elegies”, en J.H. Blok y A.P.M.H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leiden: 134-136.

Okin, L.A. (1985). “Theognis and the Sources for the History of Archaic Megara”, en T.J. Figueira y G. Nagy (eds.), *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, Baltimore: 9-21.

Oost, S.I. (1973). “The Megara of Theagenes and Theognis”, *Classical Philology* 68: 186-196.

O’Sullivan, L. (2011). “Tyrannicides, Symposium and History: A Consideration of the Tyrannicide Law in Hyperides 2.3”, en A. Mackay (ed.) *The Australasian Society for Classical Studies 32 Selected Proceedings*, Auckland: 1-9.

Papakonstantinou, Z. (2004). “Justice of the ‘kakoi’: Law and Social Crisis in Theognis”, *Dike* 7: 5-17.

Rodríguez Adrados, F. (1980): *Lírica griega arcaica. (Poemas corales y monódicos, 700-300 a.C.).* Madrid.

Rodríguez Adrados, F. (1981): *Líricos griegos. Elegiacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a.C.), I-II*. Madrid.

Rosivach, V.J. (1992). “Redistribution of Land in Solon, fragment 34 West”, *Journal of Hellenic Studies* 112: 153-157.

Rösler, W. (1980). *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischen Lyrik am Beispiel Alkaios*, Munich.

Rösler, W. (1990). “Mnemosyne in the Symposion”, en O. Murray (ed.), *Sympotica. A Symposium on the Symposion*, Oxford: 230-237.

Roth, C.P. (1976). “The Kings and the Muses in Hesiod’s Theogony”, *Transactions of the American Philological Association* 106: 331-338.

Solmsen, F. (1954). “The ‘Gift’ of Speech in Homer and Hesiod”, *Transactions of the American Philological Association* 85: 1-15.

Spencer, N. (2000). “Exchange and Stasis in Archaic Mytilene”, en R. Brock y S. Hodkinson (eds.), *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford: 68-81.

Stehle, E. (2006). “Solon’s Self-Reflexive Political Persona and its Audience”, en J.H. Blok y A.P.M.H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leiden: 79-113.

Stein-Hölkeskamp, E. (1997). "Adel und Volk bei Theognis", en W. Eder y K.J. Hölkeskamp (eds.), *Volk und Verfassung im vorhellenistichen Griechenland. Symposium zu Ehren K.W. Welwei*, Stuttgart: 23-35.

Taylor, M.W. (1991). *The Tyrant Slayers. The Heroic Image in Fifth Century B.C. Athenian Art and Politics*, 2ª ed. Nueva York.

Tsomis, G. 2001. *Zusammenschau der frühgriechischen monodischen Melik (Alkaios, Sappho, Anakreon)*, Stuttgart.

Van der Valk, M. (1974). "On the Composition of the Attic skolia", *Hermes* 102: 1-20.

Van Wees, H. (2000). "Megara's Mafiosi: Timocracy and Violence in Theognis", en R. Brock y S. Hodkinson (eds.), *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford: 52-67.

Vernant, J.P. (1983). *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires.

Vlastos, G. (1953). "Isonomia", *American Journal of Philology* 74: 337-366.

Welwei, K.W. (1992). "Polisbildung, Hetairos-Gruppen und Hetairien", *Gymnasium* 99: 481-500.

West, M.L. (1974). *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlín.

César Fornis / Universidad de Sevilla

Laconismo frente a retórica.

Aforismo y brevilocuencia en el lenguaje espartano[1]

En *De garrulitate* (*Sobre la locuacidad*), un tratado integrado en las *Moralia*, Plutarco categoriza en tres los posibles tipos de respuesta a la hipotética pregunta de si está Sócrates en casa:

> La primera, la estrictamente necesaria; la segunda, la educada; la tercera, la superflua. En la primera el interpelado respondería casi contra su voluntad y con ánimo reluctante: "No está en casa". Si se quiere además imitar el estilo lacónico, se omite "en casa" para dejar únicamente la negación, "No", como hicieron los espartanos cuando Filipo les escribió para ver si le recibirían en la ciudad, que devolvieron el papel con un "No" en letras grandes. Otro, en cambio, más cortés, respondería así: "No está en casa, sino en las mesas de los cambistas". Y si quisiera decir algo más, añadiría, "esperando a algunos extranjeros". Pero el gárrulo o charlatán, excesivamente locuaz, respondería así: "No está en casa, sino en las mesas de los cambistas, esperando a algunos extranjeros de Jonia, en favor de los cuales ha escrito una carta Alcibíades, que ahora se encuentra cerca de Mileto con Tisafernes, el sátrapa del Gran Rey, el cual ha sido hasta el momento aliado de los espartanos, pero ahora, a instigación de Alcibíades, es favorable a los atenienses, ya que Alcibíades, deseando regresar a la patria, actúa para que Tisafernes cambie de idea". Después, alargando el discurso, recitará entero el octavo libro de Tucídides, inundará de palabras al oyente y no acabará hasta que Mileto haya entrado en guerra y Alcibíades haya marchado al exilio por segunda vez (513A-C).

Plutarco capta *prima facie* la esencia de lo que se entiende por hablar lacónicamente, en la Antigüedad como en nuestros días: el expresarse con concisión, prescindiendo de todo ornato o información irrelevante, de una forma que *a priori* puede resultar un tanto ruda y áspera, pero como veremos, y eso no se desprende del pasaje en cuestión, con frecuencia

---

1 Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación HAR2010-15756/HIST del Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

rebosante de ingenio, de ironía y de un poso de sabiduría ancestral[2]. Debe su nombre a que esta forma de comunicación oral directa, vigorosa, eficaz, sentenciosa, oracular y a menudo inapelable, sin margen para la réplica, estaba muy arraigada y hasta podría decirse que era natural entre los antiguos lacedemonios –también llamados laconios o espartanos–, dentro de la creencia helena de que las variantes dialectales, y en general lingüísticas, obedecen a criterios étnicos, políticos o sociales que definen culturalmente al hablante; de esta forma, la contención lingüística de los espartanos se correspondería con la prudencia, moderación y severidad que les caracterizan. Se explica bajo esta luz que Tucídides sienta la necesidad de justificar que los embajadores espartanos que solicitaron la paz a Atenas tras el episodio de Esfacteria lo hicieran, contra su costumbre, τοὺς δὲ λόγους μακροτέρους, "con un discurso largo" (4.17.2), o de describir a Brasidas como ἦν δὲ οὐδὲ ἀδυνατος, ὡς Λακεδαιμόνιος, εἰπειν, "orador nada malo, para ser espartano" (4.84.2), un general que, no por casualidad, demostró tener también un carácter poco espartano en el curso de sus campañas[3]. Siguiendo sus pasos, Livio presenta a Nabis excusándose ante Flaminino por haberse extendido más de lo que es costumbre en su patria (34.31.19). Platón, por su parte, escribe en *Las Leyes* que Πρὸς μὲν τοῦ Λακονικοῦ τρόπου (...) τὸ τὰ βραχύτερα ἀεὶ προτιμᾶν, "está en la forma de ser laconia preferir siempre lo más breve" (721e). Podríamos decir entonces que los espartanos se caracterizaron por una elocuente falta de elocuencia, por una economía de la palabra: "No es buen zapatero aquel que calza un pie pequeño con un gran zapato", decía Agesilao de un orador elogiado por saber amplificar temas nimios (Plutarco, *Moralia,* 208C).

Efectivamente el laconismo verbal se enmarca en una conducta lacedemonia presidida por la austeridad en todos los órdenes, hasta el punto de que también hoy aplicamos el calificativo de espartano a quien rechaza las comodidades y muestra desdén por las posesiones materiales: así, en la alimentación destacan las συσσιτίαι, banquetes comunitarios en los que no se consumían productos exóticos ni vino en exceso (Jenofonte, *República de los lacedemonios*, 5; Polibio, 6.48.3; Ateneo, 141a-c, 432d; Plutarco, *Vida de Licurgo*, 12; *Moralia* 218D), sino el famoso caldo negro, a base de vísceras de cerdo, sangre, vinagre, sal y unas raras hierbas aromáticas, que causaba repugnancia en quienes no habían crecido a orillas del Eurotas (Plutarco, *Vida de Licurgo*, 12.7 = *Moralia* 236F); en

---

2 Sobre la eficacia de la braquilogía practicada por los espartanos puede consultarse Celentano (1987; 2000; 2004; 2006); Birgalias (1999: 165-184).

3 Cf. especialmente Francis (1991-93).

la indumentaria Tucídides nos dice que los espartanos "fueron los primeros en usar vestidos sencillos" (1.6.4) y Jenofonte que los espartanos "no se atavían con vestidos suntuosos, sino con el perfecto estado físico de su cuerpo" (*República de los lacedemonios*, 5.7); la construcción se caracteriza por la pobreza de los materiales y la parquedad de ornamento de los edificios públicos y privados (incluidos los templos), pues una pequeña *rétra* o ley de Licurgo prescribía que todas las viviendas tuvieran el techo trabajado con hacha y las puertas con sierra, sin ninguna otra herramienta (Plutarco, *Vida de Licurgo*, 13.5-6; *Moralia* 189E; 227B), lo cual implica naturalmente que se construían en madera[4]; luego tenemos también prohibiciones atribuidas igualmente al mítico legislador como la de acuñar y atesorar moneda (Jenofonte, *República de los lacedemonios*, 7.5; Plutarco, *Vida de Lisandro*, 17.4-5), la de dejar anónimas las tumbas (Plutarco, *Vida de Licurgo*, 27.3) o la de practicar actividades banáusicas, las retribuidas, por ser indignas (Jenofonte, *República de los lacedemonios*, 7.1-2; Plutarco, *Vida de Licurgo*, 24.2). Todos estos rasgos conforman lo que se conoce como δίαιτα espartana, término que no solamente se refiere a los hábitos alimenticios, sino a lo que hoy llamaríamos el modo de vida espartano, cuyo objetivo era homogeneizar socioeconómicamente a los ciudadanos, obviamente en apariencia, a través de un conjunto de restricciones sobre la exhibición y el uso de la riqueza privada. Es así que Tucídides puede aseverar que en Esparta "por norma general los de mayor fortuna no mantienen grandes diferencias con la masa" (1.6.4). No es cuestión de insistir más sobre el célebre rigorismo espartano. Pero sí conviene subrayar que estas y otras costumbres fueron percibidas como virtudes inherentes a Esparta y al espartiata, a ese peculiar κόσμος licurgueo que habría de convertirse en modelo de inspiración para la posteridad, eso sí, modelo deformado como consecuencia de un proceso continuado de distorsión e incluso invención del pasado que fue acertadamente bautizado por François Ollier como *le mirage spartiate*, "el espejismo espartiata"[5].

La renuncia espartana a la oratoria exuberante y persuasiva, tan querida de los griegos, y particularmente de aquellos que habitaban Jonia y Asia Menor, se plasma perfectamente en el episodio en que los exiliados samios solicitan la intervención de Esparta contra el tirano

---

4 Plutarco continúa diciendo que no hay nadie con tan poco gusto ni tan estúpido como para, en casa humilde y vulgar, meter camas con patas de plata, mantas de púrpura, copas de oro, etc. En el siglo IV Jenofonte (*Agesilao,* 8.7) subraya la simplicidad de la morada de todo un rey como Agesilao II.

5 Ollier (1933; 1943).

Polícrates en una larga y recargada disertación, solo para ser apercibidos en un determinado momento por los éforos –Heródoto dice arcontes– de que a esas alturas ya han olvidado el comienzo y no comprenden el resto (Heródoto, 3.46.1; Plutarco, *Moralia,* 232D); escarmentados, los aristócratas samios se presentan a una segunda audiencia en la que se limitan a mostrar un saco vacío y decir que falta la harina, pero incluso así los espartanos objetan que la palabra "saco" (θύλακος) está de más, no obstante lo cual autorizan la ayuda militar (Heródoto, 3.46.2).

Testimonios como este de Heródoto muestran a los espartanos más preocupados por los actos que por las palabras. En Tucídides vemos claramente la contraposición entre discursos y hechos, encarnados los primeros por los atenienses y los segundos por los lacedemonios. Así, tras la caída de Platea, los tebanos exhortan a los espartanos a que "den a la Hélade una prueba ejemplar de que no propondrán certámenes de palabras, sino de hechos (οὐ λόγων τοὺς ἀγῶνας προθήσοντες ἀλλ' ἔργων); cuando estos son buenos, unos pocos bastan, pero si son erróneos, discursos adornados con bellas frases serán solo velos para ocultar la verdad (ἁμαρτανομένων δὲ λόγοι ἔπεσι κοσμηθέντες προκαλύμματα γίγνονται)" (3.67.6). Previamente, en el discurso con el que trataba de evitar el estallido de la guerra del Peloponeso, Arquidamo II asevera que los espartanos no se dejan arrastrar por el placer de oírse elogiados cuando la gente les urge ayuda si ello les conduce a peligros que consideran intolerables (1.84.2); coincide en este punto su adversario político, el belicoso éforo Estenelaidas, quien declara no entender los largos discursos de los atenienses, que se alaban largamente a sí mismos, pero no rebaten las injusticias que cometen contra los aliados de Esparta (1.86.1). De las palabras de ambos, rey y magistrado, puede inferirse que los espartanos no aprenden a hablar con halagos para luego fracasar en los hechos: son eficaces, honestos, no se andan con zarandajas. La versión contraria nos llega en el *epitáphios lógos* de Pericles, donde el Primer Ciudadano afirma que las palabras no son para los atenienses un obstáculo para la acción, sino que se dejan informar por ellas antes de emprenderla (2.40.2)[6]. En tal sentido camina igualmente la anécdota contada por Esquines en el *Contra Timarco* (180-181): cuando los espartanos iban a aprobar en la *Apélla* la propuesta de un hombre de conducta infame, mas extrañamente elocuente, un *géron* censuró a los presentes y vaticinó que Esparta no duraría mucho si escuchaba la voz de semejantes consejeros, por lo que

6 Richer (2001: 43-44), que remarca la importancia que en Esparta se concedía a los hechos sobre las palabras.

pidió a otro hombre, orador mediocre pero distinguido en valor y justicia, que repitiera la misma proposición de la mejor manera que pudiera, a fin de que los lacedemonios votaran el discurso de un hombre honesto, sin prestar oído a las palabras de hombres cobardes y viles.

Más frecuentemente, este desdén por la dialéctica y el discurso florido aparece asociado a una idea que goza aún de cierto predicamento, la del entumecimiento intelectual, casi el analfabetismo de los espartanos. Así por ejemplo, los anónimos *Dissoì Lógoi* (90 F2.20 D-K) aseguran que los lacedemonios no consideraban beneficioso instruir a sus hijos en las letras y en la música (καὶ [τοῖς μὲν] τὼς παῖδας μὴ μανθάνειν μωσικὰ καὶ γράμματα καλὸν); el rétor Alcidamas (*apud* Aristóteles, *Retórica,* 1398b14) se expresa en parecidos términos en cuanto a su disposición al discurso intelectual razonado, en especial el escrito (Λακεδαιμόνιοι … ἥκιστα φιλόλογοι ὄντες); incluso Aristóteles (*Política,* 1338b12-14) reconoce que durante su proceso formativo los jóvenes espartiatas sufrían penosos ejercicios destinados a embrutecerlos, en la creencia de que así se fomentaba entre ellos el valor y el coraje. Se suele señalar también un pasaje del *Panatenaico* (208-209) en el que Isócrates parece opinar, aunque según nuestro criterio solo lo parece, que los lacedemonios eran escasamente aptos para la búsqueda y asimilación de conocimientos, y que estaban más atrasados en educación y filosofía que los bárbaros enemigos de Grecia, pues ni siquiera conocían las letras (οὐδε γράμματα μανθάνουσι)[7]. En suma, los espartanos son el paradigma de la ἀμαθία, la ignorancia.

Pero tal concepción, proveniente por lo general de hostiles fuentes atenienses de finales del siglo V y primera mitad del IV, es un estereotipo refutado por la evidencia literaria y epigráfica y alimentado en buena medida por una crítica moderna que ha tendido a identificar escritura y oratoria con democracia, dejando que Esparta juegue un ominoso papel tanto en el plano político como en el cultural[8]. Desde luego ha ayudado

---

7 El pasaje en cuestión se inserta en un diálogo sobre modelos educativos entre el maestro de retórica y un discípulo suyo: como este defiende las costumbres espartanas como "las más hermosas", aquél representa el papel contrario y presenta esas costumbres como bárbaras, pero más tarde (239-240) queda claro que Isócrates ha buscado palabras ambiguas para aparentar que aborrecía a quienes en realidad admiraba (cf. Boring 1979: 44-46). En realidad Isócrates no se caracterizó precisamente por ser una voz antilaconia, y algunos han pensado más bien lo contrario a tenor de los elogios al pasado y las virtudes de Esparta desgranados en algunos de sus discursos. En nuestra opinión, el rétor observó el *kósmos* espartano a través de prismas muy diferentes y en función de las circunstancias históricas de cada momento, a las que demostró adaptarse bien, lo cual impide etiquetarle como laconizante *stricto sensu*.

8 Cartledge (1978); Boring (1979); Birgalias (1999: 153-163); Millender (2001).

el que los espartanos fueran ciertamente poco dados a poner por escrito su pasado, sus tradiciones o sus reflexiones de cualquier tipo, labor que dejaron a otros, como por cierto hizo Sócrates, notorio laconizante. No se nos ha conservado la obra escrita de ningún espartano más allá de unos pocos fragmentos de Tirteo y Alcmán, los líricos arcaicos (y eso dando por buena la no del todo segura cuna espartiata de ambos), mientras que de época clásica apenas tenemos noticia de lo que parecen haber sido ante todo panfletos políticos a cargo de Lisandro, Pausanias y Tibrón[9].

No debe extrañar, pues, que esta imagen de erial cultural –cuando menos manuscrito, ya que los espartiatas cultivaron con destreza la música, la danza, el canto y la poesía– trascendiera a la Antigüedad misma para empapar, de la mano de Plutarco, a todo el pensamiento moderno occidental, incluso si, en tanto el liberalismo decimonónico no "descubrió" para el mundo occidental las bondades de la democracia ateniense y depuró en gran medida este régimen de las connotaciones de desorden y de volubilidad de las masas que llevaba aparejadas, fue Esparta quien mejor encarnó las virtudes de la civilización griega. Así, en el siglo XVI, Montaigne decía que los espartiatas eran "hombres de acción que no necesitaban de bellos discursos", mientras dos siglos más tarde, el abate Mably los imaginaba "descansando de sus trabajos en las escuelas, donde se les enseñaba menos a discurrir, como nosotros, sobre las virtudes, que a practicarlas", un Mably que, por cierto, justifica el empleo de *une sainte violence* por parte de Licurgo en la transformación sociopolítica de Esparta, ya que para él la elocuencia no promueve cambios radicales. Si Voltaire escribió en el artículo "luxe" del *Dictionnaire philosophique* (1764) que el lujo de Atenas produjo el esplendor del arte, la filosofía y la cultura, mientras Esparta tan solo unos cuantos capitanes, Rousseau se pregunta si vale menos el legado de esta última que los mármoles que Atenas nos ha dejado y aconseja, homenajeando a Montaigne, emular no al gran pueblo que sabía *comme bien dire*, sino a su rival, que sabía *comme bien faire*. Lejos de considerarla un demérito, en su laconofilia Rousseau hace que la parquedad en el lenguaje y en general la escasez de conocimientos formen parte intrínseca de las virtudes inherentes al espartiata, como de alguna forma sucede con el "buen salvaje" tan ingenuo y simple como bondadoso y puro. Esta percepción de Esparta queda también plasmada en la *Encyclopédie*, ese símbolo de la Ilustración que compendiaba los conocimientos de su época, en los artículos sobre

---

9 En el Helenismo y época romana contamos con referencias, por lo general oscuras y breves, a algunos escritores menores de supuesto origen espartano, sobre los cuales véase Boring (1979: 55-61).

la Antigüedad debidos al Caballero de Jaucourt, en los que Esparta es "esta república bien superior a la de Atenas: si en esta se aprendía a hablar bien, en Esparta se aprendía a actuar bien (...) si la moral y la filosofía se explicaban en Atenas, ellas se practicaban en Lacedemonia".

Sin embargo, la braquilogía o brevilocuencia espartana no denotaba una carencia de cosas que decir, sino una renuncia a dejarse seducir por "los hipnotismos de la comunicación"[10], que privilegiaba la forma sobre el contenido. Aunque el espartano de época clásica no mostraba un nivel cultural similar al ateniense –porque su sistema educativo no tenía los mismos presupuestos y objetivos que este y, por tanto, no alentaba a cultivar actividades intelectuales–, el conjunto de la población ciudadana podía leer y escribir, y parece que también las mujeres y parte de las clases dependientes. Plutarco (*Vida de Licurgo*, 16.10; *Moralia*, 237A) nos indica que los espartiatas recibían una instrucción literaria elemental (γράμματα μὲν οὖν ἕνεκα τῆς χρείας); Platón, por boca de Sócrates (*Protágoras,* 342d), va mucho más allá y señala que algunas mujeres tenían incluso una buena formación filosófica. La elite del Estado, por otra parte, tenía un conocimiento más profundo de las artes literarias[11]. Puede decirse por tanto, con Cartledge, que la ἀγωγή espartana, aunque educativa en sentido amplio, debe ser mejor entendida como una forma de socialización destinada a generar hombres aguerridos, disciplinados y obedientes, no intelectuales o pensadores[12], sin que se puede obviar, como veremos, que Esparta fue un lugar donde la cultura oral estaba mucho más arraigada que la escrita. Precisamente a tal fin se ha puesto igualmente en valor la impronta de una sociedad militarizada como la espartiata sobre su forma de expresión verbal recordando que la *imperatoria brevitas*, la concisión expresiva en la emisión y transmisión de las órdenes de mando, era propia del lenguaje militar[13]. Es Demetrio, en *Sobre el estilo* (7; cf. 241), quien relaciona directamente la braquilogía de los espartanos con su carácter dominador y su vehemencia, porque las órdenes se dan de manera escueta y breve, como hace el amo con el siervo, mientras los ancianos, débiles físicamente, tienen excesivo verbo y "lo prolijo paraliza el vigor". Por consiguiente, expresarse lacónicamente

---

10 La expresión es de Del Corno (1996: 20).

11 Los testimonios que impugnan ese supuesto analfabetismo espartiata están recogidos en Birgalias (1999: 161 n. 2).

12 Cartledge (1978: 28). Birgalias (1999: 369) llega a una conclusión parecida: "por *agôgé* hemos de entender más bien el conjunto de la influencia social que trata de formar a los jóvenes y no una enseñanza escrupulosamente detallada".

13 Mortara Garavelli (1991: 289-290).

no significa en puridad hablar poco, sino condensar al máximo las ideas con el mínimo de recursos lingüísticos, tal y como explica Gregorio Nacianceno a su nieto Nicóbulo:

> Ser lacónico no es, como piensas, no escribir más que algunas palabras, sino decir muchas cosas en algunas palabras. Por ello sostengo que Homero es conciso y Antímaco prolijo. ¿Cómo? Juzgando la extensión en función de los hechos narrados y no del número de palabras (Epístolas, 54).

Que efectivamente esta forma de expresarse era practicada diligentemente por los espartiatas durante su educación lo confirma ya en el siglo IV Heraclides Póntico, en su *Constitución de los lacedemonios* (8)[14]. Pero es Plutarco, siglos más tarde, quien nos aporta más información en su descripción de la *agogé* recogida en la *Vida de Licurgo,* donde recuerda que, al ser interrogados, los niños debían construir su respuesta "con fundamento y sintetizándola en lenguaje breve y conciso" si no querían sufrir el castigo de que el εἴρην, el joven supervisor del grupo, les mordiera el pulgar (18.5), para más adelante insistir en que "los niños aprendían a usar un discurso que combinaba mordacidad con gracia y condensando mucho pensamiento en pocas palabras" (19.1); el de Queronea no oculta su admiración, que acompaña de un curioso símil: "Lo mismo que la incontinencia sexual generalmente produce esterilidad, así la incontinencia verbal hace el discurso vacío e insípido" (19.2); había sido Licurgo, "hombre de pocas palabras y sentencioso", βραχυλόγος (…) καὶ ἀποφθεγματικός (19.6), quien "había obligado a sus conciudadanos a adquirir este inteligente hábito desde su más temprana niñez" (*Moralia,* 510E). Por tanto, la elección de este tipo de comunicación directa y concisa es el resultado de la educación y el aprendizaje, y por extensión de las leyes e instituciones imperantes en la *pólis* de los lacedemonios. Es una rudeza verbal estudiada, aprendida y cultivada, como lo era el control de los *pathémata*, los estados de ánimo o sentimientos del hombre (el miedo, la risa, el pudor, el amor, el sueño, etc.), con los que el ciudadano debe vivir en armonía para alcanzar y formar parte del *eúkosmon* o buen orden.

La cristalización última de esa verbalización condensada fruto de la experiencia o del saber y aplicable en múltiples situaciones es el ἀπόφθηγμα, es decir, el aforismo o máxima, en el que los lacedemonios se mostraron especialmente versados; aunque muchos apócrifos, otros

---

14 Cito de la edición de Müller (1848: 211).

de dudoso origen y algunos puestos en boca de más de una persona, los ἀποφθήγματα espartanos encapsulan perfectamente toda la fuerza y el significado del parlamento lacedemonio y llegaron a ser tan celebrados por su mordacidad, ingenio y en ocasiones brutal franqueza que pasaron de la tradición oral a la escrita; así, como muy tarde en el siglo IV –en el anterior Heródoto ya recurre a ellos con frecuencia– existieron colecciones de los mismos (Aristóteles, *Retórica,* 1394b35), que contribuyeron de manera decisiva a la leyenda crecida en torno a la ciudad del Eurotas. Testimonio fiel de esta literatura gnómica son dos opúsculos integrados en las *Moralia* de Plutarco, el primero con los apotegmas más famosos de los espartanos, ᾿Αποφθέγματα Λακωνικά (346 correspondientes a 68 hombres ilustres, más 72 anónimos), y el segundo con los de las espartanas, Λακαινῶν ἀποφθέγματα (40, de los cuales 30 anónimos)[15]. Junto a estos tratados de carácter monográfico del erudito de Queronea, obras compilatorias como las *Historias Varias* de Eliano o el *Florilegio* de Estobeo –este último comprende un Περὶ βραχυλογίας– han recogido asimismo un gran número de apotegmas laconios. Además de ser un exponente del proverbial laconismo verbal, las sentencias ponen de manifiesto toda una filosofía, una forma de entender la vida. Dotados siempre de un propósito edificante, buena parte de los apotegmas tienen como tema las virtudes militares de los espartiatas, pero otros muchos versan sobre su rectitud moral, su sentido de la ciudadanía, su sabiduría, su autocontrol, etc. Uno de los más conocidos, por cierto, atribuido tanto a Antálcidas (*Moralia,* 192B = 217D) como a Plistoánax (*Moralia,* 231D; *Vida de Licurgo,* 20.4), es el que responde a la recriminación de un ateniense sobre el déficit educativo de los lacedemonios: "Tienes razón. Somos los únicos griegos que no hemos aprendido nada malo de vosotros". Algunas de estas frases lapidarias han trascendido mucho más al ser popularizadas por el cine o la televisión, ligadas para siempre al coraje bélico y el sacrificio hasta la muerte demostrado por Leónidas y sus trescientos en el desfiladero de las Termópilas: así, la de Dineces, que a un aliado de Tráquide que exclamó que los persas eran tantos con sus flechas taparían el sol responde que así combatirán a la sombra (Heródoto, 7.226.2; en Plutarco, *Moralia,* 225B es Leónidas el autor de la réplica), no menos jactanciosa que la del propio rey agíada

---

15 Un tercer tratado se consagra a los llamados *Instituta Laconica*, con 42 anécdotas sobre las antiguas costumbres de los espartanos (Τα παλαιὰ τῶν Λαχεδαιμονίων ἐπιτηδεύματα). En otro opúsculo Plutarco recoge las *Máximas de reyes y generales* (Βασιλέων ἀποφθέγματα καὶ στρατηγών), muchos de los cuales son lacedemonios y repiten los ya incluidos en la colección *ad hoc*.

ante la exigencia de Jerjes de que entregaran las armas: "ven a cogerlas" (Plutarco, *Moralia,* 225D)[16].

Otro núcleo importante está constituido por las arrogantes réplicas espartanas a Filipo II de Macedonia, especialmente después de la batalla de Queronea, como por ejemplo el consejo –puesto en boca del rey Arquidamo III– de "que mida su sombra para comprobar que no había crecido después de la batalla" (*Moralia,* 218E-F), o el *dictum* "Dionisio en Corinto" (Demetrio, 102; 241; Cicerón, *Epístolas a Ático,* 9.9.2; *Disputaciones Tusculanas,* 3.27; Quintiliano, 8.6.52; Plutarco, *Moralia* 511A), advertencia metafórica sobre los vaivenes de la fortuna que dejó honda huella en la tradición por lo prodigiosamente que sintetizaba el fracaso del ambicioso tirano siracusano Dionisio el Joven, quien, desterrado de su ciudad, acabó sus días como maestro de escuela en la metrópoli[17]; como el Macedonio insistiera amenazador con que si invadía Laconia, los expulsaría, los espartanos replicaron escuetamente αἴκα, "si", enfatizando el condicional (Plutarco, *Moralia,* 511A).

Las máximas de las mujeres espartanas suelen ser recordatorios de normas o costumbres que los varones de su familia deben respetar, entre los cuales es célebre el mandato proferido en el acto de la despedida de los maridos e hijos que marchan a la contienda, supuestamente acuñado por Gorgo, la esposa de Leónidas (*Moralia,* 241F): ἢ ταύταν ἢ ἐπὶ ταύτας, "o esto [el escudo] o sobre esto" (en alusión a la manera en que los cuerpos de los caídos eran llevados de vuelta a la patria)[18], o bien ilustran sobre su obligación de engendrar ciudadanos modélicos, como aquel –más tarde atribuido a Cornelia, la madre de los Graco, e incluso representado en las vidrieras del Memorial Hall de la Universidad de Harvard– que cuenta cómo, a una mujer jonia que se vanagloriaba de la riqueza de sus vestidos, una espartana le mostró a sus cuatro hijos perfectamente criados al tiempo que afirmaba "he aquí los productos de una mujer de bien" (*Moralia,* 241D); no faltan tampoco las que nos hablan de su coraje: "Una mujer espartana tenía cinco hijos en el ejército y esperaba

---

16 Las dos palabras, en griego ΜΟΛΩΝ ΛΑΒΕ, están inscritas en el monumento erigido en 1955 por el Estado heleno, a mayor gloria de Léonidas, cerca de las Termópilas, en la carretera que une Atenas con Tesalónica.

17 Sobre esta famosa expresión proverbial, Celentano (2002).

18 Otra versión es con artículo dorio en lugar del demostrativo y *epì* más acusativo: ἢ τὰν ἢ ἐπί τάν, "o él o sobre él". En calidad de *exemplum*, el mandato tuvo gran vitalidad cuando menos desde el Helenismo hasta época bizantina (casi siempre como dilema sobre el valor guerrero, aunque en otras ocasiones tiene un valor moral), ya que lo encontramos en Valerio Máximo, Séneca el Viejo, Libanio, Ausonio, Estobeo (que quizá lo toma de Aristón de Ceos, filósofo peripatético del siglo III a.C.), etcétera, y a veces también atribuido a personajes históricos (véase Hammond 1979).

noticias de la batalla. Llega un hilota y ella le pregunta temblando. Sus cinco hijos han muerto. Vil esclavo, ¿te he preguntado yo eso? Hemos obtenido la victoria. La madre corre al templo y da gracias a los dioses" (*Moralia,* 241B-C).

Todos estos ejemplos ponen de relieve otra de las características esenciales del apotegma, la de que se vierte desde una posición de superioridad, en la que el hablante hace uso de una gran habilidad cognitiva y verbal que le permite imponerse a su interlocutor; tiene en este sentido el aforismo una vertiente agonística que no solo aflora ante grandes personajes o en momentos cruciales, sino en todo tipo de situaciones, ya que, como hemos dicho antes, se cultiva y está siempre presente en la vida del ciudadano espartano, afanado en imponerse en el *agón*, ya sea deportivo, bélico o de cualquier otra índole[19]. El discurso prolijo, por el contrario, como recuerda Heródoto (3.46.1), es propio de las personas muy necesitadas de ayuda; también Demetrio (7.241) alude a la excesiva extensión de súplicas y lamentos. Quizá por estas razones y no únicamente porque quisieran complacer a sus interlocutores los lacedemonios recurrieran a la μακρολογία en la mencionada embajada de paz durante la guerra del Peloponeso (Tucídides, 4.27.2) o en el desesperado intento de Nabis por captar la benevolencia romana (Livio, 34.31)[20].

Al margen de los apotegmas, cuya recopilación es ajena a los espartanos, la brevedad lacónica tuvo su manifestación escrita en un género estrechamente vinculado a la oralidad como es el epistolar, dado que la carta se puede entender como un medio de comunicación verbal entre dos interlocutores lejanos. Si bien el material literario preservado es bastante escaso –apenas algunos mensajes atribuidos a espartanos conocidos o desconocidos– y de dudoso origen y autenticidad, permite comprobar que el breviloquio espartano es también aquí en principio un lugar común que deja transpirar el carácter y la ética del autor, aunque con el paso del tiempo acabará por aludir exclusivamente a la forma externa, al cómputo del exiguo número de palabras, hasta adentrarse en lo cómico, como cuando el anónimo autor de *Sobre lo sublime* (38.5) y Estrabón (1.2.30) recurren para ilustrar lo que es una hipérbole a un ejemplo extraído de la comedia: "poseer como tierra un campo más pequeño que una epístola lacónica"[21].

---

19 Celentano (2002: 30; 2004: 268; 2006: 365) incide especialmente en lo que llama "la naturaleza tendencialmente agonística del breviloquio espartano".

20 Sobre los apotegmas laconios, Ollier (1943: 21-54); Tigerstedt (1974: 16-30); Del Corno (1996: esp. 11-26).

21 Sobre la epístola lacónica, Celentano (1990).

Por tanto, los testimonios antiguos son coincidentes en mostrar a los hablantes lacedemonios parcos en palabras, ciertamente, pero también, como ha expresado bien Maria Silvana Celentano, estos "aparecen caracterizados por una gran seguridad en sí mismos, que se traduce en una aproximación comunicativa agresiva, sin posibilidad de réplica por parte del interlocutor. De hecho, las pocas y esenciales palabras son el espejo de su eficiencia psicofísica, de la costumbre de tener bajo control todas las situaciones, de la capacidad de elaborar estrategias adaptadas a las diversas ocasiones, de la habilidad para escoger el momento oportuno, el *kairós*, en suma, de su comportamiento como perfectos ciudadanos soldado pertenecientes a una comunidad cerrada, como la de Esparta, con un grupo hegemónico numéricamente muy limitado y continuamente expuesto a las amenazas internas y externas a la *pólis*"[22]. Esto sucede incluso cuando no están en una situación favorable o dominante. Así por ejemplo, en el relato tucidídeo de la campaña de Esfacteria, en 424, uno de los espartiatas que se habían rendido en la isla responde con amarga ironía a la pregunta maliciosa de uno de los aliados de los atenienses acerca de si los que habían caído eran auténticos καλοὶ καγαθοί: "la flecha sería un instrumento valiosísimo si pudiera distinguir a los valientes (εἰ τοὺς ἀγαθοὺς διεγίγνωσκε)" (4.40.2); más allá de resaltar el carácter aleatorio de la muerte en combate, la frase contempla una racionalización de su fracaso a través de una perspicaz reivindicación del tradicional modo de combate hoplítico –y del *éthos* que le es propio–, aquél en el que sí es posible demostrar bravura en el cuerpo a cuerpo, en tanto que él había quedado a merced de peltastas, honderos y lanzadores de jabalina que cobardemente le hostigaban emboscados entre las rocas.

La brevilocuencia es asumida como propia por los laconófilos atenienses, aquellos que, como forma de definirse política y socialmente con respecto al conjunto del *dêmos*, adoptan los símbolos visuales y las costumbres de los espartiatas, muy en particular el cabello largo, pero también la sobriedad en el vestir, en la alimentación y en general en todos los órdenes de la vida. Para estos admiradores de Esparta la mesura verbal, al igual que la lentitud en emprender una acción, entraba dentro de la σωφροσύνη, la moderación, a la par que la sensatez y la solidez mental, una virtud asociada estrechamente a los espartanos debido a su templanza, autocontrol y a la educación que recibían; el cultivo de la *sophrosýne* entraña, no lo olvidemos, una superioridad moral[23] y no es

22 Celentano (2004: 264).

23 Casi siempre es así, aunque en el discurso puesto por Tucídides en boca de los corintios en vísperas de la guerra del Peloponeso (1.68-71), el exceso de prudencia tiene conno-

baladí que en política se nos presente estrechamente asociada al antiimperialismo y a la oposición a la democracia[24].

De ahí que en el *Protágoras* (342a-343b) Platón presente a Sócrates crítico con quienes se limitan a emular a los espartanos solo en vestir un manto corto, cubrirse con cuero las manos, rasgarse las orejas –de tantos golpes como reciben– y ejercitarse continuamente en el gimnasio, "como si fuera esto lo que les hace ser los primeros entre los griegos", cuando en realidad laconizar (λακωνίζειν), es decir, ser laconio, "es dedicarse a la sabiduría (φιλοσοφεῖν) más que a la gimnasia (φιλογυμναστεῖν)"[25] y ello se advierte en una particular disposición mental, de la que la brevilocuencia (βραχυλογία) es un exponente conspicuo, pues encierra una sabiduría más antigua, oracular y genuina que la prolija y embaucadora de los sofistas. La virtud política es aquella que se enseña en Esparta, no la emanada de los sofistas. A este propósito el filósofo establece la conexión con las sucintas pero inapelables sentencias délficas (Μηδὲν ἄγαν και Γνῶθι σαυτὸν), acuñadas por los legendarios Siete Sabios, entre los cuales había un espartiata, Quilón; según Platón, estos hombres "fueron admiradores apasionados y discípulos de la educación lacedemonia, como queda probado por las palabras breves y memorables (ῥήματα βραχέα ἀξιομνημόνευτα) pronunciadas por cada uno de ellos. Tal era realmente el carácter de la antigua σοφία: la brevedad lacónica (βραχυλογία τις Λακωνική)". Recordemos que Pítaco de Mitilene, otro de los Siete, exhortaba a combatir con arco y flechas al hombre malvado, aquel cuyo corazón albergaba un pensamiento ambiguo que se traducía en palabras vacías y falsas (fr. 34 D.).

Varios siglos después Plutarco retomará el argumento de esta antigua y venerable tradición filosófica y sapiencial con vínculos délficos en *Sobre la locuacidad*:

> Entre los antiguos (τῶν παλαιῶν) los hablantes sentenciosos (οἱ βραχυλόγοι) eran admirados, y sobre el templo de Apolo Pítico los anfictiones inscribieron, no la Ilíada y la Odisea o los peanes de Píndaro, sino "conócete a ti mismo", "nada en exceso" y "dada la fianza, acecha la desgracia", admirando, como hicieron ellos, lo rotundo y sencillo de la expresión que alberga en una pequeña extensión un bien forjado sentimiento. ¿Y no es el dios mismo propenso a la concisión y la brevedad en

---

taciones negativas si degenera en lentitud de actuación frente a la δύναμις ateniense.

24 Rawson (1969: 19-24). Sobre la σοφρωσύνη como virtud vinculada a los espartanos, Humble (1999; 2002).

25 La frase encuentra eco aprobatorio en Plutarco, *Vida de Licurgo*, 20.16.

> sus oráculos, sin que se le pueda llamar Loxias, porque evita ser prolijo antes que oscuro? (Moralia, 511A).

Naturalmente, en estas recomendaciones al gárrulo el polígrafo beocio había invocado el ejemplo espartano justo en el pasaje anterior:

> Igual que los celtíberos templan el hierro enterrándolo en la arena y eliminando luego la masa terrosa, así el discurso de los lacedemonios no tiene escoria, sino que, despojado de toda superficialidad, se templa con vistas a su completa eficacia (Moralia, 510F).

Tampoco Diodoro Sículo deja de reparar en cómo, aun en su concisión y laconismo, estas tres máximas délficas, que él atribuye en exclusividad a Quilón, acogen los principios fundamentales para una vida mejor y constituyen el tesoro más preciado de todos aquellos depositados en el santuario (9.10).

Pero regresemos al pasaje del *Protágoras*. La prueba de que digo la verdad y la educación lacedemonia "da frutos excelentes en temas de ciencia y discurso" (πρὸς φιλοσοφίαν καὶ λόγους ἄριστα πεπαίδευνται), continúa Platón por boca de Sócrates, es que, "si uno habla con el más vulgar de los lacedemonios, encontrará que, en medio de un diálogo que puede resultar mediocre, disparará de repente una palabra sorprendente, breve y llena de sentido (ἐνέβαλεν ῥῆμα ἄξιον λόγου βραχὺ καὶ συνεστραμμένον), como un terrible lanzador de dardos (ὥσπερ δεινὸς ἀκοντιστής), de modo que su interlocutor parezca un niño a su lado"[26]. De nuevo Plutarco abundará por dos veces en esta metáfora de la palabra como dardo, que evoca la homérica "palabra alada"[27]: en *Sobre la locuacidad* (*Moralia*, 510E), explicando que el filósofo ateniense elogia a la gente parca en palabras y los compara con hábiles lanzadores de jabalina a causa de su lenguaje conciso, sólido y compacto, y en la *Vida de Licurgo* (19.5), donde afirma que "la frase lacónica, en apariencia breve, consigue perfectamente su propósito y se agarra al pensamiento de los oyentes". Al final, Platón no puede sino concluir que, por más que traten de negarlo y de fingirse ignorantes, los lacedemonios "aventajan en sabiduría a los demás griegos" (σοφίᾳ τῶν Ἑλλήνων περίεισιν)[28]. De esta forma, la superioridad de los lacedemonios, contra lo que puede

---

26 Platón armonizaría así, según Richer (2001: 33-35), "la competencia retórica –si no intelectual– y militar de los lacedemonios".

27 Celentano (2004: 265-266).

28 Richer (2001: *passim*) ha demostrado que esta caracterización platónica de Esparta como un pueblo de filósofos no es tan descabellada como en principio cabría esperar y podría tener verosimilitud histórica; cf. también Birgalias (1999: esp. 167-173).

parecer, es intelectual antes que militar. La asociación entre lacedemonios y filosofía aflora también en la definición misma de filósofo que da Platón en su *Carta VII* (340d), cuya capacidad de raciocinio debe correr en paralelo a su sobriedad de comportamiento, mientras que en el *Banquete* (209c-d) Diotima explica a Sócrates que es más deseable la descendencia intelectual de hombres como Licurgo, cuyos "hijos" (preceptos) salvaron Grecia (de los persas), que la puramente carnal, ya que a través de la sabiduría política se puede alcanzar el verdadero conocimiento[29]. Frente a esta Esparta que expresa su saber con pocas palabras, otro diálogo platónico, *Las Leyes*, define a Atenas como φιλόλογος, amante de la palabra, y πολύλογος, que habla mucho (641e)[30].

La misma contraposición entre el conocimiento sofístico y el sofronístico que encontramos en el *Protágoras* platónico es hecha por el escita Anacarsis en las *Historias* de Heródoto, donde asegura que en su viaje a Grecia encontró a los griegos enfrascados en todo tipo de estudios, pero solo con los lacedemonios se podía mantener una conversación coherente (4.77.1); el pasaje admite también el significado de que los griegos no tienen tiempo para ocuparse de la sabiduría verdadera, como de hecho sí hacen los lacedemonios[31].

Existía por tanto una larga tradición que entroncaba el laconismo verbal con la sabiduría arcaica y pragmática, aquella que tiene por objeto al hombre más que a la *phýsis* y que se fundamenta ante todo en la cotidianidad del buen sentido[32], tradición consistente a la sazón con esa imagen arcaizante que proyecta Esparta, como Estado y como sociedad. Frente a lo superfluo y artificioso, Esparta alzaba lo esencial; frente a lo aparente, lo auténtico. Lo que ocurre es que esa tradición no encontró acomodo en las líneas maestras del pensamiento griego, quizá porque, como interpreta Dario del Corno a propósito de las sentencias espartanas, "son el corolario simbólico de un mito en la distancia, cuando en la suplantación de los recursos concretos de la *mêtis* no había intervenido aún la majestad metafísica del *lógos*"[33].

Por lo demás, es reconocida la influencia lacedemonia sobre escuelas de pensamiento como la cínica y la estoica –más controvertidamente

---

29 Rawson (1969: 62).

30 Para un análisis de Esparta en *Las leyes*, Powell (1994).

31 Así Tigerstedt (1965: 80); cf. Rawson (1969: 20 n. 2).

32 Birgalias (1999: 167-169).

33 Del Corno (1996: 20).

sobre la pitagórica[34]–, fundamentalmente en costumbres, hábitos de conducta y expresión verbal. Los cínicos, que cuando menos simpatizaban con la austeridad, el primitivismo y los rasgos comunitarios de la forma de vida espartana, más acorde con la naturaleza, aunque probablemente reprobaran su militarismo, hicieron de la mordacidad y el sarcasmo armas con las que mostrar su disconformidad con el mundo que les rodeaba. El cinismo admiraba, idealizándolo, ese saber práctico y arcaico de los lacedemonios que no precisa de largos estudios y meditaciones, por lo que no es extraño que varias respuestas celebradas por su sabiduría sean atribuidas a la vez a cínicos y a espartiatas[35]; es muy posible incluso que la secta del perro, preocupada por la enseñanza de la virtud práctica, esté detrás de la codificación de los apotegmas lacedemonios como un corpus más o menos permanente de *exempla*[36]. Tampoco resulta extraño que los estoicos buscaran referentes para su doctrina en la virtud austera y rígida practicada en la Esparta tradicional, así como en la aceptación de los designios y en el dominio de las emociones y de las pasiones humanas, que forman parte de la caracterización del espartiata[37]. Más allá de un Zenón del que Diógenes Laercio recuerda varias anécdotas abogando por una seca simplicidad y brevedad en el lenguaje (7.18; 20), los estoicos ciertamente privilegiaron la συντομία, la concisión, y la introdujeron entre las ἀρεταὶ τῆς λέξεως, ampliando el catálogo de Teofrasto, que contemplaba la corrección lingüística (ἑλληνισμός), la claridad (σαφήνεια), la conveniencia (πρέπον) y el ornato (κατασκευή). Por entonces, el laconismo verbal y escrito era ya estudiado y practicado, bien como tipo de discurso, como cualidad elocutiva o como tropo o figura[38]. Como formula con acierto Celentano, "La larguísima tradición de estudios retóricos ha reconocido al breviloquio laconio un valor absoluto, universal; ha buscado identificar los rasgos fundamentales y favorecido su reutilización, prescindiendo de historizaciones cronológico-situacionales: los laconismos de elementos cargados de comunicación lingüística se transformaron en doctos *tópoi* estilísticos de la comunicación literaria"[39].

---

34 Sobre esta compleja cuestión, Ollier (1933: 197-206); Tigerstedt (1965: 230-233); Powell (1994: 282-283); Richer (2001: 50-52).

35 Véase Ollier (1943: 3-20).

36 Ollier (1943: esp. 46-53); Rawson (1969: 87).

37 Rawson (1969: 90).

38 Celentano (2000: 202; 2006: 369).

39 Celentano (1990: 111).

Esparta, en definitiva, se nos presenta como el paraíso de la antiretórica –no en vano Cicerón (*Bruto,* 13.50) decía no haber oído jamás de un orador espartano–, pero también como el santuario o reducto de un saber arcaico, verdadero y práctico, nada especulativo, un saber ya perdido que se expresaba de forma eficaz, directa, sin sutilezas ni ambages, y que se remontaba a una época casi ágrafa y eminentemente oral. A este respecto cabe recordar que, si bien los espartanos sintieron un respeto y obediencia ciega por la Ley (Heródoto, 7.104.4; Platón, *Hipias Mayor,* 285B), nunca llegaron a dotarse de leyes escritas, y las que tenían no eran numerosas. La brevilocuencia aparece asociada a la legislación en un apotegma del semilegendario rey euripóntida Carilo: "A aquellos que usan pocas palabras les basta con pocas leyes" (Plutarco, *Moralia,* 189E = 232C; *Vida de Licurgo,* 20.1; Estobeo, 43.73). Precisamente este carácter ágrafo contribuyó a la imagen de inmutabilidad y de perfección tanto del *kósmos* espartano como de su mítico demiurgo, Licurgo, al que se atribuyó prácticamente todo el material legislativo emanado del engranaje estatal lacedemonio durante siglos. También, obviamente, colaboró en la perpetuación de la oligarquía. De círculos laconófilos debe proceder el apotegma que relata cómo, a la pregunta de un hombre de por qué no estableció una democracia en Esparta, Licurgo le objeta que primero instaure él una democracia en su propia casa (Plutarco, *Moralia,* 189E = 288D; *Vida de Licurgo,* 19.3). Más aún, el ordenamiento constitucional lacedemonio, la famosa Gran Retra, no solo difiere de las demás *politeíai* en su carácter oral, sino también en su brevedad: en pocas y oscuras palabras, acordes con su origen oracular, condensa el funcionamiento de la vida política espartana (Tirteo, fr. 3 = Diodoro Sículo 7.12.8; Plutarco, *Vida de Licurgo,* 6.1-2, 10). La palabra misma ῥήτρα parece derivar del verbo εἴρω, con lo que significaría "lo dicho", en sentido oracular, inapelable, ineludible.

No quisiera concluir sin hacer referencia al silencio, un complemento de la concisión verbal, como ya sentenciara Licurgo (Estobeo, 35.9), y que tiene un espacio privilegiado en el *kósmos* espartano. El silencio remite al espacio filosófico-sapiencial y sobre todo religioso: tiene un uso ritual, sacro, iniciático[40]. Pero además en Esparta es un codificado y versátil canal de control social y político, pues la ausencia de palabras en absoluto significa ausencia de comunicación. Ephraim David ha demostrado cómo, dependiendo de la situación, el silencio puede formar parte del respeto esperado de los disciplinados niños y jóvenes, o

40 Celentano (2004: 271; 2006: 368).

ser una expresión de reconocimiento hacia la dignidad y autoridad de los ancianos, o forzar el secreto y la censura, o ahogar la intervención popular en la Asamblea[41]. De hecho, la brevedad del apotegma puede ser vista como la ruptura de un silencio por necesidad, dando la sensación de que quien lo pronuncia ha sabido emplear ese silencio previo para la reflexión[42]. Así lo explicita Plutarco en *De garrulitate*: "Ese lenguaje sentencioso que les es propio, esa agudeza acompañada de flexibilidad en sus respuestas, es el fruto de un profundo silencio" (*Moralia,* 510F). Con este interesante pero no precisamente lacónico tratado de Plutarco abrimos este trabajo y con él lo cerramos.

Bibliografía

Birgalias, N. (1999). *L'odysée de l'éducation spartiate*, Atenas.

Boring, T.A. (1979). *Literacy in Ancient Sparta*, *Mnemosyne* Supp. 54, Leiden.

Cartledge, P.A. (1978). "Literacy in the Spartan Oligarchy", *Journal of Hellenic Studies* 98: 25-37 (reimpreso en *Id.*, *Spartan Reflections*, Londres, 2001: 39-54).

Celentano, M.S. (1987). "La laconocità: un atteggiamento etico-linguistico, una qualità retorica, un criterio estetico", en *Studi di retorica oggi in Italia*, Bolonia: 109-115.

Celentano, M.S. (1990). "L'epistola laconica: dalla concisione esemplare all'esiguità iperbolica", en A. Pennacini (ed.), *Retorica della comunicazione nelle letterature classiche*, Bolonia: 109-129.

Celentano, M.S. (2000). "L'efficacia della brevità: aspetti pragmatici, retorici, letterari", en M. Cannatà Fera, S. Grandolini (eds.), *Poesia e religione in Grecia. Studi in onore di G.A. Privitera*, Nápoles: 199-204.

Celentano, M.S. (2002). "«Dionisio a Corinto»: laconocità e serio-comico", en L.C. Montefusco (ed.), *Papers on Rhetoric*, IV, Roma: 25-39.

Celentano, M.S. (2004). "Il fascino discreto della brevità", en R. Pretagostini, E. Dettori (eds.), *La cultura ellenistica. L'opera letteraria e l'esegesi antica*, Roma: 261-275.

Celentano, M.S. (2006). "Sparta: la leggenda, l'elogio", en M. Vetta, C. Catenacci (eds.), *I luoghi e la poesia nella Grecia antica*, Alessandria: 359-372.

David, E. (1999). "Sparta's Kosmos of Silence", en S. Hodkinson, A. Powell (eds.), *Sparta. New Perspectives*, Londres: 117-146.

Francis, E.D. (1991-93). "Brachylogia Laconica: Spartan Speeches in Thucydides", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 38: 198-212.

41 David (1999).

42 Richer (2001: 40-41).

HAMMOND, M. (1979). "A Famous *Exemplum* of Spartan Toughness", *Classical Journal* 75: 97-109.

HUMBLE, N. (1999). "*Sôphrosynê* and the Spartans in Xenophon", en S. Hodkinson, A. Powell (eds.), *Sparta: New Perspectives*, Londres: 339-353.

HUMBLE, N. (2002). "*Sôphrosynê* Revisited: Was it ever a Spartan Virtue?", en A. Powell, S. Hodkinson (eds.), *Sparta: Beyond the Mirage*, Londres: 85-109.

MILLENDER, E.G. (2001). "Spartan Literacy Revisited", *Classical Antiquity* 20.1: 121-164.

MORTARA GARAVELLI, B. (1991). *Manual de retórica* [1988], Madrid.

MÜLLER, K. (1848). *Fragmenta Historicorum Graecarum*, II, París.

OLLIER, F. (1933). *Le mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque, I: De l'origine jusqu'aux cyniques*, París.

OLLIER, F. (1943). *Le mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque, II: Du début de l'école cynique jusqu'à la fin de la cité*, París.

POWELL, A. (1999). "Plato and Sparta: Modes of Rule and of Non-Rational Persuasion in the *Laws*", en A. Powell, S. Hodkinson (eds.), *The Shadow of Sparta*, Londres: 273-321.

RAWSON, E. (1969). *The Spartan Tradition in Western Thought*, Oxford.

RICHER, N. (2001). "Un peuple de philosophes à Sparte? A propos de Platon, *Protagoras*, 342A-343B", *Quaderni del Dipartimento dei Filologia Linguistica e Tradizione Classica "Augusto Rostagni"* 17: 29-55.

TIGERSTEDT, E.N. (1965). *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, I, Estocolmo.

TIGERSTEDT, E.N. (1974). *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, II, Estocolmo.

Julián Gallego / Universidad de Buenos Aires-CONICET/Programa PEFSCEA

La democracia ateniense en el desierto de Lemnos.

El *Filoctetes* de Sófocles y la política del *dêmos*[1]

Interpretación de la tragedia griega en clave política

Cuando Filoctetes fue dejado en Lemnos a raíz de la herida sufrida en su pie, que le produciría una cojera destinada a persistir durante toda su permanencia allí, la isla contaba ya con cierta tradición de acoger a ilustres visitantes con algún impedimento en sus extremidades inferiores. La caída de Hefesto en Lemnos, pues esta es la situación aludida, no resulta en verdad algo al margen de su cojera, cualquiera sea la versión del mito que se adopte para dar cuenta de su expulsión del Olimpo[2]. De allí la importancia de las Hefestias en Lemnos[3], fiestas en honor al dios Hefesto en el marco de un culto cuyos encargados "tenían fama de curar las heridas debidas a serpientes"[4]. Por consiguiente, parecería no ser una simple casualidad que Filoctetes hubiera sido dejado en esa isla, conforme a una versión ya conocida desde Homero[5]. Ahora bien, la narración trágica de este mito que Sófocles

---

1 Estudio realizado en el marco del Proyecto de Investigación HAR2008-04897/HIST financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

2 Homero, *Ilíada*, 1.590-594; 18.395-397; cf. Sófocles, *Filoctetes*, 801, 986-988. Véase González García (1996: 177-81).

3 Cf. Valdés Guía (2008: 96-97).

4 Grimal (1981: 201, *s.v. Filoctetes*).

5 Homero, *Ilíada*, 2.718-725. Si bien la versión en cuanto al abandono de Filoctetes en Lemnos es conocida desde la épica homérica, según la opinión de los especialistas la organización de la trama parece trazar un paralelo con el libro IX de la *Ilíada*, donde se narra la embajada enviada para hacer regresar a Aquiles, también llevada a cabo por Odiseo; cf. Beye (1970); Perysinakis (1994); Rabel (1997); Casco & Abraham (2006). También se han indicado paralelismos con el libro IX de la *Odisea*; cf. Davidson (1995); Levine (2003). Fuqua (1976: 32-62) y Whitby (1996) estudian las articulaciones entre la *Odisea* y el *Filoctetes* a partir de las figuras de Telémaco y Neoptólemo. Ver asimismo los análisis de Schein (2006; 2012: 431-36) y Sauge (2009) sobre la épica homérica y el *Filoctetes*. Véase igualmente Budelmann (2000: 92-132), que analiza el uso que hace Sófocles en el *Filoctetes* del acerbo mítico heredado en función de comunicar y generar un sentido comunitario a pesar de las

ponía en escena en 409 a.C. relata la estadía del héroe en Lemnos[6], en rigor los últimos momentos, pero con una significativa alteración del espacio representado: una Lemnos desértica, una isla *eremía*, como ha indicado Rush Rehm (2002: 138-39), que modifica la tradición poética y los hechos históricos respecto de Lemnos, representación sobre cuyo sentido político intentaremos reflexionar aquí.

El sentido político del *Filoctetes* se ha abordado al menos desde cinco perspectivas[7]: 1) una ha intentado discernir ciertos contenidos políticos en relación con la vida cívica de Sófocles, más allá del teatro[8]; 2) otra, no alejada del todo de la anterior, ha buscado desentrañar en los personajes las alusiones específicas a conocidos políticos, como Alcibíades[9]; 3) una tercera postura ha indicado diversos aspectos que hacen a la relación de la obra con el contexto histórico y los problemas que atravesaría la Atenas de esa época, tras la derrota en Sicilia y las sucesivas crisis políticas de los años 411 y 410[10]; 4) hay una cuarta visión que se ha abocado a las posibles conexiones con las concepciones sofísticas de la sociedad y el lenguaje, situando el *Filoctetes* bajo la influencia de este contexto político-cultural[11]; 5) con claros vínculos con esta perspectiva, el último

---

diferencias entre los integrantes de la audiencia en cuanto a la recepción del mensaje. Cf. Roisman (2005: 24-40).

6 Para diferentes interpretaciones y comentarios del *Filoctetes*, cf. Jebb (1898: vii-xlii); Wilson (1941); Linforth (1956); Knox (1964: 117-42); Winnington-Ingram (1980: 380-303); Hogan (1991: 312-59). Más recientemente, merecen destacarse el examen de Schein (2003: 89-117), el ya citado trabajo de Roisman (2005) así como los estudios de Austin (2011) y Kyriakou (2011: 241-314), sobre los que volveremos a lo largo de este artículo.

7 Existen, por supuesto, perspectivas que descreen de la posibilidad de una lectura política del *Filoctetes*; cf. *e.g.* Health (1999); Kyriakou (2011: 308-10).

8 Jameson (1956; 1971); Calder (1971); Avery (1973); Karavites (1976). Cf. Knox (1964: 121-25); Gardiner (1987: 44-49); Biancalana (2005); Greenwood (2006: 97-108); Mitchell-Boyask (2007); Shear (2011: 154-59).

9 Vickers (1987: 172-87; 2008: 59-81); Bowie (1997: 56-62); Farenga (2006: 504-9).

10 Cf. Zelenak (1998: 111-22); Beer (2004: 135-51); Debnar (2005: 18-19); Hawthorne (2006). Cabe mencionar aquí la perspectiva de Roisman (2005: 57-71), que si bien concede que el conocimiento de la Atenas de fines del siglo V ayuda a entender cómo la audiencia pudo haber decodificado la obra, sin embargo, cree que el *Filoctetes* no se asocia a este momento preciso sino que suscita cuestiones más generales que remiten a problemas universales de la vida sociopolítica y religiosa de Atenas. Según Scodel (2012), existe una relación evidente con la situación ateniense contemporánea, pero la respuesta que la tragedia promueve implica una nostalgia política (comparable a la de Tucídides y Aristófanes) debido a la frustración ante el estado del liderazgo de fines del siglo V; pero esta idealización del pasado genera malestar, pues no propone ninguna solución para el presente, en la medida en que se queda en ese plano ideal.

11 Sobre la relación del *Filoctetes* con la sofística, cf. Rose (1976 = 1992: 266-330); Craik (1980); Greengard (1987: 77-83); Kittmer (1995); Gastaldi (1996); Carlevale

enfoque de nuestro inventario no exhaustivo ha centrado su interés en el engaño persuasivamente producido, esbozando en consecuencia una caracterización de la situación en términos de una suerte de ruptura del contrato político que articulaba la comunidad de ciudadanos atenienses[12]. Algo que ver, según parece, con la democracia en Atenas.

Esta relación entre la producción teatral, especialmente la tragedia, y la política democrática ateniense en el marco de los festivales dedicados al culto de Dioniso sigue siendo un tema de debate permanente entre los estudiosos. Solo por citar parte de la producción publicada durante los años recientes cabe mencionar, en primer lugar, los análisis de Simon Goldhill (1987; 2000), quien ha dejado una fuerte impronta en las interpretaciones a partir de dos análisis fundamentales; también los estudios aportados por Peter Wilson (2000; 2009), Peter Rhodes (2003), Malcolm Heath (2006) y David Carter (2004; 2007; 2010)[13]; asimismo la reciente compilación: *Why Athens? A Reappraisal of Tragic Politics*, de David Carter (ed. 2011), surgida de un coloquio dedicado por completo al problema, en la que cabe resaltar, sobre todo, los trabajos de Peter Wilson (2011), Peter Burian (2011) y el propio Carter (2011), que examinan y ponen al día el problema; por último, el recentísimo volumen que han coordinado Andreas Markantonatos y Bernhard Zimmerman (eds. 2012), también producto de un encuentro dedicado no solo a la cuestión más general que nos ocupa sino directamente centrado en lo que constituye el eje principal de nuestra indagación, cuyo significativo

---

(2000); Cárcamo (2006).

12 Cf. Podlecki (1966); Garvie (1972); Buxton (1982: 118-32); White (1985); Blundell (1989: 184-225); Kirkwood (1994); Goldhill (1997: 141-45); Ringer (1998: 21-30; 101-25); Hesk (2000: 188-99); Worman (2000); Nelli (2003; 2008); Herbel (2009); Fialho (2011); Taousiani (2011). Como resulta evidente, esta forma de abordaje es, con mucho, la que más se ha explorado, en la medida en que la obra presenta de forma explícita en boca de los diferentes personajes distintas visiones respecto del uso de la persuasión y/o la fuerza, pero también la posibilidad del engaño en pos de conseguir el objetivo deseado y la decepción que esto provoca en quienes se han dejado persuadir. Si bien esto no siempre aparece en relación directa con la situación que atraviesa la democracia en Atenas en el momento que se lleva a cabo la representación del *Filoctetes*, de todos modos, a nuestro entender ese trasfondo ateniense se encuentra implícito como contexto de la obra. Aunque es preciso aclarar que esta centralidad de la persuasión en el *Filoctetes* de Sófocles no sería un elemento únicamente atribuible a la coyuntura, sino que existe probablemente un diálogo con producciones trágicas previas, en especial el *Filoctetes* de Eurípides de 431, puesto que en esta obra Odiseo también aparecía imbuido de una capacidad persuasiva que le permitía debatir en representación de los griegos y vencer al enviado de los troyanos. Cf. Kieffer (1942); Müller (1993); Scodel (2009). En todo caso, la versión de Sófocles hace claramente hincapié en los problemas de la decepción y el engaño, que permiten de manera más ajustada establecer una relación con la situación política de 409.

13 Cf. Gallego & Iriarte (2009); Garvie (2009: xvi-xviii).

título: *Crisis on Stage. Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens*, manifiesta la renovada importancia de la problemática que nos proponemos desarrollar en el presente trabajo.

En este contexto de debates sobre la relación entre tragedia, política y democracia, el recorrido que propongo supone una continuación de análisis desarrollados en *La democracia en tiempos de tragedia*, donde se abordaba la cuestión de la decisión principalmente en relación con lo que se consideraba el advenimiento de la democracia, esto es, la revolución política asociada al nombre de Efialtes[14]. A partir de ese momento, y como efecto de este acontecimiento instituyente, se plasmaba la innovación radical del *dêmos* ejerciendo su *krátos*. En función de esto, se analizaban allí los procedimientos precisos de la asamblea ateniense así como los modos de pensamiento sobre las prácticas decisorias discernibles en los discursos histórico, sofístico y trágico.

Retomando esta perspectiva propondremos aquí que en los vínculos entre tragedia y democracia, si bien se debe considerar la relación con el momento histórico, esto debe ponderarse sin perder de vista la función del discurso trágico en tanto que forma de pensamiento situada en una posición de lectura en interioridad respecto de la política democrática. A nuestro entender, la tragedia lleva a cabo una tarea de pensamiento inmanente de esta política, y esto es lo que resulta interesante abordar. Sus objetos no se constituyen en una relación directa o expresiva en relación con los sucesos puntuales y las instituciones específicas atenienses, o a partir de una imposición de las prácticas políticas. Pero lo que si hay que reconocer es que el devenir de la democracia abre la posibilidad de nuevos campos de localización de los objetos inherentes a la tragedia ática. Sin embargo, los objetos propios de esta forma discursiva se configuran de acuerdo con el particular modo de trabajar los enunciados que la tragedia posee.

La primera cuestión que asumimos es, pues, que no es en el registro alusivo en el que esta exploración se debe desarrollar[15], más allá de ciertas alusiones incidentales que puedan hallarse en las tragedias. Es verdad que el encuadre de cada tragedia conforme a la fecha de su composición y/o representación tiene algo para decirnos sobre el contexto histórico, hecho que resulta ineludible para poder plantear el tipo de interpretación indicado. Partiendo de este plano básico, tratamos de reflexionar sobre dos figuras singulares del sujeto en la situación de la Atenas del siglo V

14 Gallego (2003: 65-94; cf. 2010).

15 Gallego (2003: 391-529). Cf. Greengard (1987: 11); Vidal-Naquet (2002).

a partir del cruce entre el registro trágico y el discurso político: el héroe trágico y el ciudadano democrático. Es en la conjunción de ambos planos donde estriba el problema crucial de proceso de configuración de un sujeto. Dicho de otro modo, no buscamos ninguna alusión concreta sino, antes que nada, el modo en que las tragedias permiten pensar la política ateniense en relación con una subjetividad bajo condición de la toma de decisión y la responsabilidad del acto y sus consecuencias; bajo condición de la libertad e igualdad de palabra y el debate sobre las disyuntivas; bajo condición de la división del agente y el modo en que esto es procesado por el pensamiento como resorte de su propio proceso de subjetivación.

Por cierto, es en el marco de los debates antes mencionados que se inserta esta propuesta que aquí presentamos, con el fin de plantear un problema a nuestro entender fundamental: el modo en que la tragedia ateniense explora el surgimiento, la configuración y el agotamiento del *dêmos* como sujeto político de la democracia ateniense. La continuidad que pretendemos darle a esta exploración consiste en plantear lo que no habíamos abordado previamente, esto es, la extinción de esta capacidad política y el modo en que los géneros discursivos procesan y, a la vez, también producen esta extenuación en el plano del pensamiento político. En verdad, hay que situar este proceso en el dramático contexto que va desde la expedición ateniense a Sicilia iniciada en 415 hasta el final de la codificación de las leyes en 399[16]. Se trata, pues, de una mutación fundamental que Martin Ostwald (1986) había sintetizado bajo la idea de un pasaje de la soberanía popular a la soberanía de la ley. ¿Qué tienen, entonces, para decirnos los géneros discursivos, y fundamentalmente la tragedia, sobre este agotamiento?

En línea con este desarrollo, sostendremos aquí que el héroe trágico oficia, paradojalmente, tanto de metáfora como de antítesis de la situación del ciudadano democrático. Es metáfora de lo que en el ciudadano ateniense del siglo V se esboza como voluntad del agente; pues en la configuración del héroe trágico hay una analogía con el ciudadano de-

16 Baste enumerar los sucesos que jalonan esta ruptura: la captura de Decelia por los espartanos en 413; la inmediata derrota en Sicilia; el golpe oligárquico de los Cuatrocientos en 411; su reemplazo por los Cinco mil; su caída poco después y el retorno a la democracia radical en 410; el proceso y ejecución de los estrategos de las Arginusas en 406; la derrota en Egospótamos. Los años 404-403 condensan esta etapa de cambios, una crisis marcada por tres acontecimientos mayores: la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso; la caída de la democracia y el gobierno de los Treinta tiranos; la rebelión del Pireo y la restauración democrática. Ver Gallego (en prensa [b]); Sancho Rocher (2004; 2007); cf. *idem* (2001/2; 2005).

mocrático como agente constituido en torno al problema de la decisión. Pero al mismo tiempo hay una distancia, que es lo que la antítesis pone precisamente de relieve; pues, los ciudadanos como sujetos de prácticas colectivas de decisión no se identifican con la figura del héroe trágico, con caracteres generalmente tiránicos e individuales, sino que encuentran en ella las trazas singulares y angustiantes de un agente responsable de sus actos, sometido a un proceso subjetivo de toma de decisiones.

Ahora bien, si se acepta que la tragedia opera como un modo de pensamiento en interioridad de la democracia ateniense bajo las condiciones señaladas, ¿de qué manera se plantea o se puede pensar en el registro trágico el agotamiento de la modalidad específica de la política democrática radical, la extenuación de sus prácticas y de sus formas de pensamiento? Esto supone asumir al menos tres problemas: 1) que hay una cesación de la política democrática en el periodo indicado; 2) que la clausura del modo radical de la política del *dêmos* implica una *desubjetivación*; 3) que la tragedia constituye, conforme a lo ya señalado, un modo activo de pensamiento de lo que tiene lugar como actividad política en términos de la configuración subjetiva del agente.

La desubjetivación del *dêmos* y la clausura de un ciclo

Comencemos por el segundo punto, sobre cuya respuesta se sostiene nuestra interpretación respecto de, por un lado, la cesación de la política democrática, y, por el otro, el modo en que el discurso trágico piensa en cada caso la configuración subjetiva del agente y sus implicancias para la escena política. ¿En qué sentido, pues, planteamos que la clausura del modo radical de la política del *dêmos* implica una desubjetivación? Permítasenos un recorrido por el análisis que presenta Tucídides sobre la coyuntura en que se inscribe el *Filoctetes* de Sófocles, lo cual no significa que apenas iniciada la exploración vayamos a traicionar nuestro propio planteo sobre el carácter no expresivo o alusivo de la tragedia en cuanto a personajes, sucesos o instituciones puntuales. Se trata más bien de reflexionar sobre lo que acontece con la política democrática a partir de dos formas de pensamiento que, aun cuando se configuren de manera diferente en términos discursivos, presentan a nuestro entender una misma percepción sobre la condición subjetiva del *dêmos* ante la situación que desata el golpe de 411.

Cuando Pisandro llegó a Atenas junto a sus seguidores dispuesto a poner fin a la democracia, se encontró con una parte de la tarea ya en marcha: los asesinatos de líderes del pueblo y ciudadanos incómodos

ya habían sido perpetrados por camarillas de jóvenes partidarios de la oligarquía. En esta situación el pueblo había quedado prácticamente destituido de su poder político, pero, sobre todo, había quedado destituido de sus capacidades subjetivas o emocionales para actuar y articular una respuesta a los sucesos. Tucídides (8.66.1-5) nos ilustra respecto de las condiciones de esta destitución[17]:

> La asamblea (*dêmos*) se seguía reuniendo (*xunelégeto*), al igual que el consejo designado por sorteo. Obviamente, no aprobaron ninguna decisión (*eboúleuon dè oudén*) que no estuviera de acuerdo con los conjurados, ya que los oradores eran de su grupo y hablaban de cuestiones previamente acordadas. Ninguno les contradecía (*antélegé te oudeís*) por el miedo (*dediós*) que le daba ver que los conjurados eran muchos. Y si alguien se oponía, al punto moría mediante algún cómodo expediente, sin que se buscara a los culpables ni se persiguiera judicialmente a los sospechosos, sino que el pueblo permanecía quieto (*hesukhían*) y experimentaba tal terror (*katáplexin*) que se consideraba afortunado si (aun permaneciendo en silencio) se veía libre de violencias. Creían que los conjurados eran más de los que en realidad eran, y por ello se sentían desanimados (*hessônto taîs gnómais*) y se veían incapaces (*adúnatoi*) de descubrir esto debido a la enorme magnitud de la ciudad y al grado de desconocimiento recíproco entre los ciudadanos (*allélōn agnosían*). Por este mismo motivo resultaba imposible manifestar su dolor a otra persona cuando uno estaba enojado, para así vengarse de quien le había ofendido. Efectivamente, habría encontrado que a quien le iba a informar era o un desconocido (*agnônta*) o un conocido en quien no podía confiar (*gmórimon ápiston*). Los del pueblo se trataban en medio de continuos recelos (*hupóptos*), como si el interlocutor fuera un miembro activo de cuanto sucedía. En efecto, había personas de quienes nunca se habría pensado que se hubieran puesto del lado de la oligarquía; fueron estos precisamente los que generaron mayor desconfianza (*ápiston mégiston*) entre la masa y quienes contribuyeron en mayor medida al éxito de los oligarcas, puesto que reafirmaron en el pueblo su estado de desconfianza recíproca (*tèn apistían tôi démōi pròs heautòn*).

La desubjetivación política del *dêmos* se produciría por un agotamiento de su potencia subjetiva antes que por la imposición de una fuerza exterior a su capacidad. La falta de respuesta y el terror experimentado frente a las amenazas de muerte; el desánimo, la percepción de la propia

17 Cf. Price (2001: 304-26); Zumbrunnen (2008: 38-39); Taylor (2010: 188-223).

incapacidad y el desconocimiento que minaban la posibilidad de pensar qué hacer; la desconfianza recíproca entre conocidos y desconocidos que impedía subjetivarse compartiendo el dolor y actuando en consecuencia; las suspicacias que tornaban a los propios protagonistas de la política del *dêmos* en sospechosos de golpismo; la conversión en tránsfugas de aquellos de quienes nunca se hubiera dudado; todas estas nociones hablan el lenguaje de una subjetividad destituida de su poder básico, que es la confianza en la propia fuerza. Tucídides concluye: fue esto lo que produjo la mayor desconfianza del pueblo en su propia potencia y contribuyó en mayor medida para que el golpe triunfara; no la conjura en sí misma sino su introyección subjetiva por parte del *dêmos*[18], que asume como efecto su incapacidad para hacerle frente y se desfigura a partir de un estado de desconfianza recíproca, destituyendo la subjetividad política que le había permitido fundar su accionar colectivo.

Se trata, pues, de una situación en la que la comunidad en asamblea se disuelve, incapacitada para usar la palabra y responder debido a que el miedo, la parálisis y el terror han substituido a la confianza democrática. La destitución de la capacidad de pensamiento colectivo lleva precisamente a un desconocimiento recíproco, a una ignorancia que produce tal dispersión de la comunidad que cada ciudadano pasa a ser un desconocido o, lo que es lo mismo, un conocido no confiable. Los recelos y sospechas entre unos y otros, sin rastros de un "nosotros", conducen a la mayor desconfianza, señal de que el uso persuasivo de la palabra, sobre la base del entimema y la convicción que es capaz de generar, ha dejado de ser el modo mediante el cual se configura la comunidad en el acto de pensar la política. La extenuación de la confianza permite entender hasta qué punto los atenienses hicieron del procedimiento asambleario un dispositivo de cohesión y un espacio de subjetivación política. En el límite, es en relación con esta subjetivación que la desubjetivación enunciada resulta aprehensible.

¿En qué sentido decimos que hubo una desubjetivación? En un pasaje del Discurso Fúnebre, Tucídides (2.40.2) ponía en boca de Pericles una consideración respecto de la articulación positiva entre el *lógos* y el *érgon*, la palabra y la acción podríamos traducir, sin perder de

---

18 Apelamos deliberadamente al concepto psicoanalítico de introyección, conforme al cual, dejando de lado las diferentes interpretaciones que se han avanzado, el sujeto asume como propios objetos exteriores a sí mismo y cualidades inherentes a tales objetos. Se aplica libremente esta noción al *dêmos* como sujeto colectivo que se diferencia ciertamente del sujeto individual del psicoanálisis, más allá de lo que se entienda por individuo, que implica por sí mismo otro debate.

vista otras valencias para ambos términos[19]. Tras hacer referencia a que en el ámbito político los atenienses consideran (*nomízomen*) un inútil al que no participa y destacar que los propios atenienses son quienes deciden (*hoi autoì krínomen*), Pericles sintetizaba esta actividad política asamblearia aclarando lo siguiente: "es decir, rectamente pensamos los asuntos públicos (*enthumoúmetha tà prágmata*)".

En otra ocasión hemos analizado la importancia de *enthuméomai* como verbo del pensamiento de la acción política en la asamblea[20], destacando el carácter emocional de la palabra política organizada en torno de *thumós*, sobre la base del coraje, pero también en torno de la *pístis*, sobre la base de la confianza que el entimema inducía en el auditorio en virtud de los efectos de la persuasión articulada a través de argumentos o *písteis*. Si en plena vigencia de la democracia la *pístis* permitía que el procedimiento asambleario tuviera capacidad para producir un "nosotros" como comunidad para pensar y actuar en las situaciones y producir hechos con palabras, en la crisis de la democracia que desata el golpe oligárquico de 411 la desubjetivación sería precisamente un efecto de la pérdida de la *pístis* y el *thumós*, incluso su negación, que imposibilitaría que los ciudadanos en asamblea pudieran continuar operando como *enthumoúmenoi tà prágmata*[21].

Todo lo anterior viene al caso por lo que respecta a la situación de desubjetivación del *dêmos* que Tucídides hace posible pensar. Ahora bien, la noción de desubjetivación a la que hemos recurrido deliberadamente tiene, por lo menos de Nietzsche a Foucault, una impronta filosófica

19 Cf. Musti (1985; 2000: 87-122); Rusten (1985); Hornblower (1991: 304-6); Balot (2001: 508-9).

20 Tenemos en preparación un trabajo sobre este problema que hemos podido desarrollar en forma de conferencia gracias a la invitación de los organizadores del *XXI Simposio Nacional de Estudios Clásicos: "*Theoreîn-Speculari. *La palabra que ordena, interpreta y hace inteligible el mundo"*, Universidad Nacional del Litoral (Santa Fe, Argentina, 21-24 de septiembre de 2010). Asimismo, Ana Iriarte ha tenido la amabilidad de permitirme exponer mis investigaciones en el Departamento de Estudios Clásicos de la Universidad del País Vasco (Vitoria, España, 30 de noviembre de 2010). Cf. Gallego (2011b).

21 En Tucídides, este verbo se utiliza alrededor de dieciocho veces en el contexto de discursos públicos, generalmente en asambleas (1.42.1; 1.120.5; 1.122.2; 2.40.2; 2.43.1; 3.40.5; 5.111.2; 5.111.5; 6.60.1; 6.78.1; 7.63.3; 7.64.2; 8.68.1), mientras que en Demóstenes aparece cerca de sesenta y cuatro veces a lo largo de los sesenta y un discursos que se le atribuyen (1.6; 1.21; 4.3; 4.31; 4.32; 4.43; 9.53; 15.16; 15.35; 16.30; 18.184; 19.1; 19.39; 19.239; 19.310; 20.8; 20.118; 21.8; 21.11; 21.54; 21.197; 21.209; 22.43; 22.46; 23.160; 23.162; 23.177; 24.28; 24.80; 24.138; 26.18; 26.23; 28.17; 28.24; 33.29; 34.45; 35.35; 40.22; 40.23; 40.26; 40.39; 40.47; 40.48; 40.50; 40.61; 43.60; 43.72; 44.4; 45.25; 45.28; 45.44; 46.15; 46.28; 47.33; 48.9; 50.66; 53.29; 57.3; 57.56; 57.57; 59.115; 59.116; 61.4; 61.37).

ligada a la impugnación del sujeto de la conciencia que había inaugurado la tradición cartesiana[22]. Por otra parte, su formulación no puede obviar los aportes del psicoanálisis, en especial, en lo que respecta a la idea de destitución subjetiva y, más fundamentalmente, el proceso de desubjetivación ligado al sufrimiento[23]. En Argentina, Ignacio Lewkowicz (2004) ha indagado una idea de desubjetivación planteada en términos históricos en relación con el desfondamiento en 2001-2002 de una situación subjetiva organizada hasta entonces según los parámetros de la solidez estatal. En *Lo que queda de Auschwitz* de Giorgio Agamben (2000: 154) se encuentran algunas resonancias de cuestiones que pueden ligarse con lo antedicho:

> Posibilidad (poder ser) y contingencia (poder no ser) son los operadores de la subjetivación, del punto en que un posible adviene a la existencia, se da por medio de la relación a una imposibilidad. La imposibilidad, como negación de la posibilidad [no (poder ser)], y la necesidad como negación de la contingencia [no (poder no ser)], son los operadores de la desubjetivación, de la destrucción y de la remoción del sujeto; es decir, de los procesos que establecen en él una división entre potencia e impotencia, posible e imposible. Las dos primeras categorías constituyen al ser en su subjetividad, es decir, en último término como un mundo que es siempre mi mundo, porque en él la posibilidad existe, toca (*contingit*) lo real. Necesidad e imposibilidad, por el contrario, definen el ser en su integridad y compacidad, pura sustancialidad sin sujeto; un mundo, pues, que no es nunca, en último término, mi mundo, porque en él no existe la posibilidad. Pero las categorías modales –como operadores del ser– no están nunca ante el sujeto, como algo que este pueda elegir o rechazar, y ni siquiera como tarea que pueda decidir –o no– asumir en un instante privilegiado. El sujeto es más bien el campo de fuerzas atravesado desde siempre por las corrientes incandescentes e históricamente determinadas de la potencia y la impotencia, del poder no ser y del no poder no ser.

Agamben hace esta formulación suscitando con precisión y justificada insistencia una pregunta cuya sola enunciación no deja de producir in-

22 Ver el reciente ensayo de Fortanet Fernández (2007), que plantea esta cuestión a partir de los análisis de Bataille y Focault sobre la filosofía de Nietzsche; cf. Bataille (1972); Foucault (1978). Ver también la línea de lectura sobre la desubjetivación ligada a las ideas de Heidegger; Müller Uhlenbrock (1999).

23 Sobre la noción lacaniana de destitución subjetiva, cf. Allouch (2008); Verhaeghe (1999: 182-83). Sobre la desubjetivación ligada al sufrimiento, en términos psicoanalíticos, cf. Bornhauser (2010).

quietud y perplejidad: ¿Qué significa ser sujeto de una desubjetivación? ¿Cómo puede un sujeto dar cuenta de su propia disolución? En síntesis, propondríamos aquí, ¿en qué momento se deja de ser sujeto y se cae en la impotencia, la necesidad y la imposibilidad? Ciertamente, Agamben aborda una situación que para la Grecia antigua no es posible proyectar sino de manera muy restringida: se trata de la humanidad del individuo planteada por la modernidad como universal pero que deviene contingente en la medida en que se asiste en los campos de concentración a la paradójica experiencia humana de la deshumanización. En otro contexto, Silvia Duschatzky y Cristina Corea (2002: 73) proponen: "La desubjetivación, entonces, nos habla de un modo de habitar la situación marcada por la imposibilidad, estar a merced de los que acontezca habiendo minimizado al máximo la posibilidad de decir no, de hacer algo que desborde las circunstancias. Se trata de un modo que despoja al sujeto de la posibilidad de decisión y de la responsabilidad".

El aislamiento de Filoctetes y su desierto subjetivo

El *Filoctetes* de Sófocles plantea para su protagonista una condición subjetiva que implica, precisamente, una situación simbólicamente comparable a la que se conceptualiza con la idea de desubjetivación, esto es, la destitución de toda inscripción comunitaria, la desolación del que se ve arrancado de todo arraigo: el desierto y el aislamiento como únicos horizontes de la existencia[24]. Según Rehm (2002: 155), hay una relación entre el desierto de Lemnos y la Atenas de cuando se representa el *Filoctetes*:

> Podemos hablar significativamente de espacio reflexivo en la obra de Sófocles si extendemos la idea a la audiencia del teatro en su conjunto. Los atenienses en 409 estarían en apuros para ver el *Filoctetes* a través de otros lentes que no fueran aquellos que reflejaban sus propias circunstancias políticas y militares altamente cargadas. Sin embargo, la existencia de un contexto general no constriñe el drama a servir *solo* como una alegoría de la Atenas contemporánea, así como tampoco su temática épica exige que la propia audiencia solo pueda detenerse en el mito heroico. Más

---

24 Cf. Rehm (2002: 138-55); Mitchell-Boyask (2007: 87-89). Stephens (1995: 164 y n. 24) niega la evidencia y los análisis habituales de la obra de Sófocles, a partir de los cuales queda claro que Lemnos es una isla desierta, para reforzar su argumento de que ni Odiseo ni los Átridas han sido crueles con Filoctetes. Pero poco importa si se trata del conjunto de la isla o solo de una parte; a los fines prácticos, Lemnos aparece como desierta y Filoctetes en soledad.

bien, el juego del espacio presentado aquí sugiere que el contexto y el tema específicos están perfectamente bien logrados en la isla de Lemnos, representada por Sófocles en el teatro de Dionisio, con su población ateniense "removida" y reconstituida como la audiencia.

En el mismo sentido se expresa Robin Mitchell-Boyask (2007: 87-88):

> La preocupación dominante en la naturaleza aislada de la isla se hace aún más evidente si se la compara con otras aperturas de Sófocles… [E]n el *Filoctetes* Sófocles parece haberse apartado de su camino para mover la acción del drama fuera del ámbito de las preocupaciones de la *pólis*, haciendo en cambio hincapié en la ausencia de cualquier forma de colectivo. Esta separación es especialmente evidente en el lenguaje de la obra, donde palabras como *éremos*, "desolado", producen temáticamente un eco a través del drama. […] Así, paradójicamente, la completa eliminación de la acción del ámbito de la ciudad en realidad agudiza el foco en la *pólis* y sus descontentos. Despojado de las complejidades de la vida de la *pólis*, sus aspectos más elementales llegan a ser fácilmente evidentes. Y, tal vez incluso más paradójicamente, quitando el drama de cualquier contacto con una *pólis*, Sófocles puede amablemente reorientar a su audiencia hacia la única *pólis* a la vista: la propia Atenas.

La reiteración de *éremon*, a veces reforzado por *mónon* y también por adverbios como *hôde*, *entháde* o *hoútō* –que en ciertos casos pueden denotar o bien el espacio, o bien el modo, o bien la circunstancia en la que ha sido abandonado–, bosqueja a lo largo de la obra la condición tanto objetiva cuanto subjetiva en la que Filoctetes ha sido arrojado, sin que mediara de su parte posibilidad de oposición alguna[25]. La desertificación de los vínculos sociales genera para Filoctetes un desánimo que constriñe su actitud, al punto de que solo puede implorar que alguien más se haga cargo de su situación y se lo lleve de ese sitio, como ocurre

---

25 "Apiadaos de un hombre desdichado (*dústenon*), solo, desolado así/aquí (*mónon, éremon hôde*), y sin amigos (*áphilon*) arruinado (*kakouménon*)…" (*Filoctetes*, 227-228); "Aquel al que… abandonaron vergonzosamente así/aquí desolado (*hôd' éremon*)…" (263-265); "Aquellos me dejaron en este estado/aquí desolado (*entháde éremon*)…" (268-269); "No me dejes así solo, desolado (*hoútō mónon, éremon*) en medio de estas desgracias (*en kakoîsi toîsde*)…" (470-471); "No me dejes así desolado (*éremon hoútō*) lejos de toda huella de los hombres (*khorìs anthrópōn stíbou*)…" (486-487); "En donde tú me arrojaste antes sin amigos (*áphilon*), desolado (*éremon*), sin ciudad (*ápolin*), como un muerto entre los vivos (*en zôsin nékron*)…" (1017-1018). "¿Voy a ser dejado así/aquí desolado (*hôd' éremos*)…?" (1070-1071).

con el pedido que le hace a Neoptólemo (469-476, 486-489); y en ocasiones Filoctetes no es capaz ni siquiera de eso (300-311).

En la representación sofoclea de Filoctetes la desubjetivación llega a un punto tal que el héroe opera como un agente vacío de toda responsabilidad, sin capacidad para tomar una decisión cualquiera sea esta: "Y yo me consumo, miserable, desde hace diez años ya, entre hambre y sufrimientos, alimentando esta enfermedad que nunca se sacia" (312-313). En aislamiento y con su enfermedad a cuestas, su condición parece arrojarlo a una especie de *nuda vida*[26], hasta el límite de que estando allí se considera un no-habitante de la isla, un hombre desocializado y, por ende, un ser deshumanizado.

En efecto, apenas iniciado el prólogo esta es la primera impresión que transmite Odiseo en su desembarco en la isla: "Este es el acantilado de la tierra de Lemnos, bañada por todas partes, y no pisada (*ástiptos*) ni habitada (*oud' oikouméne*) por los hombres…" (1-2). Abandonado allí, Filoctetes ha perdido aparentemente su condición humana, puesto que Odiseo, aun sabiendo que aquel se encuentra allí, habla de Lemnos como si estuviera desierta. Si el "extranjeros (*xénoi*)" con que Filoctetes recibe a Neoptólemo y su comitiva parece indicar una apropiación suya del ámbito espacial en que se encuentra, estableciéndolos en un lugar de externalidad respecto de su aparente internalización subjetiva de la situación de ser él un habitante de la isla, de inmediato esta condición se diluye en el espacio aislado y se mimetiza con el mismo: "¿Quiénes sois que os habéis dirigido con marino remo hacia esta tierra que ni tiene fácil desembarco ni está habitada (*out' oikouménen*)?" (220-221). En su larga y solitaria estadía en Lemnos, Filoctetes subsiste con su arco y sus flechas, pero no es un Chuck Noland dispuesto a regresar a la civilización por sus propios medios sino que termina introyectando el desierto y asumiendo la desubjetivación a la que ha quedado sometido: al no ser considerado por los demás ni considerarse por sí y para sí mismo un habitante, se transforma en un atributo más entre otros de una isla deshabitada[27].

Está claro, a la luz de sus siguientes palabras, que al colocarse en esa posición su pretensión es volver a suturar su existencia con el lazo social

---

26 Respecto de los diferentes elementos que caracterizan el apartamiento de Filoctetes de la sociedad humana y sus secuelas emocionales, cf. Biggs (1966: 231-35); Leder (1990); Parham (1990); Badger (2000).

27 Cf. Austin (2011: 35): "… Es importante reconocer que la naturaleza árida de la isla es la imagen medioambiental de la naturaleza árida del propio Filoctetes en la que se ha convertido en su aislamiento".

de la condición gregaria helénica, cuya trama es la producción de sentido en el seno de la lengua materna:

> Filoctetes: … La apariencia del vestido es la de los helenos. Pero quiero oíros la voz. No os sobresaltéis por el miedo (*óknōi*) ante mí, temerosos (*deísantes*) de mi aspecto salvaje (*apegrioménon*); antes bien, apiadaos de un hombre mísero, abandonado aquí y arruinado, sin amigos, y habladle, si es que habéis llegado en calidad de amigos…
>
> Neoptólemo: En efecto, extranjero (*xéne*), sabe esto lo primero, que somos helenos, ya que es lo que quieres saber.
>
> Filectetes: ¡Oh queridísimo lenguaje (*phómena*)! ¡Nada como recibir el saludo (*prósphthegma*) de un hombre (*andrós*) como tú después de tanto tiempo! … (223-235)[28].

Pero este regreso a la civilización es al mismo tiempo su reinserción en las cualidades de la lengua que habilita el uso de los recursos de la persuasión, aunque también del engaño, cuyos vínculos con la sofística no deben ser soslayados en este contexto[29]. Así se percibe en la contraposición entre engaño y persuasión que en el prólogo encarnan Odiseo y Neoptólemo respectivamente (54-134)[30], lo cual podría implicar la imposibilidad cierta de un funcionamiento adecuado de un dispositivo comunitario en el que se diriman los conflictos según un procedimiento diseñado como efecto del encuentro colectivo. En verdad, este debate que el *Filoctetes* instala respecto de la persuasión positiva y el engaño es revelador del rol que la política asamblearia ha venido desempeñando y que vuelve a ocupar en la salida inmediata del evento aciago protagonizado por la oligarquía de los Cuatrocientos. Apenas un año después de la representación del *Filoctetes*, el *Orestes* de Eurípides ponía en escena una asamblea en la que precisamente los problemas de la persuasión y el engaño pueden ser pensados a partir de los elementos que se desarrollan en la obra de Sófocles[31]. De modo que la simbolización que el *Filoctetes* ofrece sobre la desubjetivación no se reduce solo a los efectos que la destitución política genera sobre el *dêmos* en su carácter de agente. En

---

28 Cf. Thévenet (2009: 39-40); Saravia (2005/6).

29 Cf. la bibliografía citada en nn. 11-12 y las consideraciones vertidas en n. 12 sobre estas cuestiones.

30 "Es necesario que tú, al hablarle, engañes con palabras (*lógoisin ekklépseis*) el ánimo (*psukhén*) de Filoctetes" (*Filoctetes*, 54-55). Austin (2006; 2011: 50-68) lo entiende en un sentido fuerte y traduce "robo del alma".

31 Cf. Fuqua (1976: 63-94); Kyriakou (2011: 309). Sobre el *Orestes*, ver Gallego (2009; 2011a).

este marco, nos centraremos aquí en un aspecto relacionado: el rol del sujeto ante la decisión disyuntiva[32].

A lo largo del *Filoctetes*, el verbo *dráō* organiza la posición de los agentes frente al problema de la decisión disyuntiva ante un curso de acción[33]. Pero Odiseo, Filoctetes y Neoptólemo simbolizan una relación cualitativamente diferente con las acciones que dicho verbo enuncia como actos a realizar[34]. Si el enunciado del dilema trágico es *tí dráso;/ ti drômen;* (¿qué voy a hacer?/¿qué hacemos?)[35], el único que verdaderamente parece situarse en una disyuntiva es Neoptólemo. En efecto, en las escasas ocasiones en que Odiseo aparece en relación con el acto a realizar, *dráō* no sugiere dilema alguno, pues como le advierte a Neoptólemo: "Cuando haces algo (*ti drâis*) para un provecho, no conviene vacilar (*okneîn*)" (111). Odiseo hace uso posteriormente de una fórmula semejante, pero no para expresar su disyuntiva sino para señalar la duda que manifiesta Neoptólemo y tratar de impedir su cambio de parecer (974, 1231)[36]. Como indica el mercader (597), Odiseo ha ido a Lemnos porque estaba más resuelto que Tideo a hacer lo necesario; la decisión sobre la acción a consumar se presenta para aquel como una suerte de imperativo categórico, una *necesidad* que no debe dar lugar a incertidumbre puesto que tiene un curso prefijado dispuesto para ser cumplido[37]. Es con esta certeza que, no más llegar a Lemnos, Odiseo

---

32 Al respecto, remitimos a nuestros análisis, Gallego (2003; en prensa [a]).

33 Resulta de interés el análisis que lleva a cabo Beck (2008: 103-25) aplicando la teoría de Aristóteles (en especial, la *Ética a Nicómaco* y la *Retórica*) a las posiciones relativas que asumen los tres personajes principales del *Filoctetes* en relación con los problemas de la elección disyuntiva y la acción práctica.

34 Sobre la imbricación entre los tres personajes, cf. Nussbaum (1976); Hawkins (1999).

35 Vernant (2007: 285; 1986 [1969]: 39); cf. Rehm (2002: 143). Respecto del problema de la decisión disyuntiva en el *Filoctetes*, Zerba (2009: 10-16). La importancia asignada por Vernant a la decisión disyuntiva del agente trágico no se limita, como bien se sabe, al campo exclusivo de la acción humana, sino que, como afirma Vernant (1986 [1972]: 68), es la "presencia simultánea en el seno de la decisión de un «uno mismo» y de un más allá divino lo que en nuestra opinión define, mediante una constante tensión entre dos polos opuestos, la naturaleza de la acción trágica". Existen varios estudios que plantean esta interacción entre lo divino y lo humano en el *Filoctetes* de Sófocles, lo cual resulta un marco que no se debe soslayar al momento de pensar el problema de la decisión; ver especialmente los análisis de Segal (1976; 1981: 292-327); Schein (2005); cf. asimismo Poe (1974); Zak (1995: 227-55); Tessitore (2003: 63-77).

36 Sobre la sorpresa que implica esta irrupción súbita de Odiseo, Taplin (1971: 27-28); Seale (1982: 40-44); cf. Seale (1972) que discute el sentido de las escenas que introducen una sorpresa en el *Filoctetes*.

37 Sobre la actuación de Odiseo (junto con los Átridas) en relación con la herida sufrida por Filoctetes, sin la carga negativa con que usualmente se caracteriza a aquellos, Stephens (1995); cf. Blundell (1987).

persuade a Neoptólemo para que engañe a Filoctetes en tanto que este no se deja convencer (55-120).

Siendo Filoctetes el sujeto de la tragedia, sin embargo, él no parece ser un sujeto trágico angustiado por una disyuntiva sino, en todo caso, desconsolado por la inevitabilidad de su destino. Ante esto es Neoptólemo quien se divide, *contingencia* que este introduce dando un claro giro a la obra: "¡Ah, ah! ¿Qué debo hacer yo entonces a partir de este momento (*tounthénde*)?" (895). Mientras tanto, Filoctetes se limita a ser solo un interlocutor del conflicto de Neoptólemo sobre su obrar (905, 907), aun cuando desconozca el engaño del que es objeto por parte de este y que en breve se aclarará.

Es el hijo de Aquiles el que no sabe qué *posibilidad* debe escoger (897: *táporon trépein épos*); es él quien se halla en la situación de angustia propia del que está sometido a la *contingencia* de los sucesos (899: *toû páthous*), debiendo optar por una *posibilidad*; es él quien vuelve a señalar que está en su propia naturaleza obrar de determinada manera (903; cf. 80-81, 87-90)[38] y que todo lo sucedido lo atormenta (907, 913: *aniômai*), al punto de interpelarse otra vez más, invocando ahora a Zeus, "¿qué voy a hacer?" (908: *tí dráso;*). Su primera e inmediata respuesta es confesar el engaño pero reafirmando al mismo tiempo la *necesidad* de que Filoctetes sea llevado a Troya (912-916); pero en Neoptólemo las certezas han comenzado a agrietarse, aun cuando todavía obedezca el mandato que Odiseo ha logrado inculcarle: "Una imperiosa necesidad exige estas cosas" (921-922: *pollè krateî toúton anágke*).

La respuesta acongojada, pesimista y autodestructiva de Filoctetes pone otra vez a Neoptólemo ante su fuerte disyuntiva, de la que participa también el coro de marinos: "¿Qué hacemos? (*tí drômen;*) Depende de ti ya, señor" (963), es lo que le señalan a Neoptólemo; "¡Ah! ¿Qué voy a hacer? (*tí dráso;*)" (969), formula su duda este último asumiendo así su responsabilidad; "¿Qué hacemos, varones? (*tí drômen, ándres;*)" (974), sintetiza finalmente incluyendo a los marinos en su disyuntiva. Si apenas reconocido el dilema se inclinaba por el mandato que para él se encarna en Odiseo, tras formularlo nuevamente Neoptólemo elige en segunda instancia no ir contra su naturaleza e inclinarse por el mandato que para él se encarna en Filoctetes (1222-1258). La fluctuación entre una y otra posibilidad se reiterará hasta que, ante el hecho de que la alternativa de llevar a Filoctetes de regreso a su hogar comience a concre-

38 Blundell (1988); cf. Hamilton (1975); Roisman (1997; 2005: 88-105); Carter (2005: 167-68).

tarse[39], Heracles intervenga para llevar la situación hacia la resolución que el horizonte mítico indica.

A diferencia del apego a la *contingencia* y la *posibilidad* contradictoria que revela Neoptólemo, o incluso del apego a la *necesidad* histórica que rige el accionar altivo de Odiseo, Filoctetes solo se muestra como un ser transido por sus penas y carencias[40]. Aun en el momento en que parece haber conseguido que Neoptólemo se apiade de él y lo devuelva a su tierra natal, ignorando todavía el engaño del que es objeto, Filoctetes no puede ser otra cosa que un impedido que, en el transcurrir de su *imposibilidad* y estando a punto de abordar la nave que lo regresará junto a Neoptólemo, exclama:

> Estoy perdido (*apólola*), hijo, y no voy a poder disimular mi mal (*kakón*) ante vosotros. ¡Ay, ay! ¡Me invade (*diérkhetai*), me invade, desdichado (*dústenos*), oh pobre de mí (*tálas egó*)! ¡Estoy perdido, hijo, me siento devorado (*brúkomai*), hijo! ¡Ay, aay, aaay! (*papaî*, *apappapaî*, *papappapappapappapaî* [obsérvese la extensión del lamento]) ¡Por los dioses! Si tienes una espada a mano, hijo, hiéreme el pie, córtamelo cuanto antes. No andes con miramientos por mi vida. ¡Ea, oh hijo! (742-750).

Es Neoptólemo, anticipando la disyuntiva comentada y que en breve expondrá al público, quien debe comprender el peso de la enfermedad, apiadarse y asumir la acción[41]: "¿Qué voy a hacer (*tí dráso;*), pues?" (757), se pregunta y enseguida acota su rol activo ante la *imposibilidad* que paraliza a Filoctetes: "Ah, ah, desdichado (*dústene*) tú, desdichado en verdad, te muestras a través de todos tus sufrimientos (*dià pónon pánton phaneís*)! ¿Quieres, pues, que te tome (*lábamai*) y te abrace (*thígo*)?" (759-761). Está claro que Neoptólemo es el que deberá tomar la decisión respecto de Filoctetes, quien sigue lamentándose: "¡Ay de mí! ¡Oh muerte (*Thánate*), muerte! ¿Por qué, si así te llamo sin cesar, día tras día, no puedes llegarte alguna vez? ¡Oh hijo, generoso por tu raza! Ea, llévame y quémame en este celebrado fuego lemnio" (797-801)[42].

---

39 Véase Vidal-Naquet (1986 [1971]: 168-69 y *passim*), que sintetiza las mutaciones de Neoptólemo y las asocia, como es sabido, con la iniciación efébica de los jóvenes atenienses. Cf. Lada-Richards (1998).

40 Sobre la figura de Filoctetes, su situación y sus vínculos con Neoptólemo y Heracles, Avery (1965). Cf. asimismo Nussbaum (1999).

41 Sobre el problema de la piedad como motivo del *Filoctetes*, cf. Segal (1977 = 1995: 95-118); Nussbaum (2008); Sandridge (2008: 442-44).

42 Sobre la imaginería del fuego, ligada al hecho de que Lemnos sería una isla de origen volcánico y por eso consagrada al dios Hefesto, cf. Jebb (1898: 130-31, *apud* v. 800; 242-45); Cook (1968: 82-83).

En el cierre de esta congoja carente de decisión propia, cuya única salida no parece ser otra que la muerte, el protagonista profiere: "¡Ah tierra, recíbeme moribundo (*thanásimon*) como estoy, pues este mal ya no me permite tenerme en pie!" (819-820).

Cuando Filoctetes se entera finalmente del engaño y del plan de llevarlo a Troya, la *imposibilidad* de actuar es nuevamente el eje de sus lamentos; sobre él se hace sin que tenga capacidad alguna de intervenir sobre su destino. No se pregunta: "¿qué voy a hacer yo?", sino, dirigiéndose a Neoptólemo: "¿Qué piensas hacer conmigo?" (918); "¿Piensas hacer esto de verdad?" (921). Y asume entonces su situación presente como lo que le ha venido sucediendo ya desde antes sobre la base del engaño: "¿Qué me has hecho (*dédrakas*), oh extranjero?" (924); o, como dirá enseguida:

> ¡Oh calas, oh promontorios, oh animales salvajes de las montañas con las que yo vivía! ¡Oh abruptas rocas! Ante vosotros –pues a ningún otro conozco con quien pueda hablar (*légo*)–, que estáis acostumbrados a asistirme, me lamento a gritos (*anaklaíomai*) de las cosas (*hoî' érga*) que el hijo de Aquiles me hizo (*édrasen*). Después de jurarme que me conduciría (*apáxein*) a casa, me lleva (*ágei*) a Troya (936-941).

El desierto como horizonte de vida; sus elementos como únicos interlocutores ante los cuales poder expresar su dolor. Como al inicio de la obra, el hijo de Aquiles vuelve a ser un extranjero[43]; pero ya no es alguien en quien Filoctetes deposite la esperanza de comunicar e identificarse, como en el primer encuentro, para que haga lo que él no puede. Es ahora un extranjero respecto de su carácter eremítico, tanto en lo personal como en su mimetización con el hábitat[44]. Filoctetes es un ser asocial, incapacitado para comunicarse con otros en la medida en que está subjetivamente imposibilitado de decir no y hacer algo que se exceptúe a lo que otros tienen decidido hacer con él.

Si después de esto Filoctetes se pregunta "qué hacer", sus enunciados en cada caso no parecen plantear una disyuntiva sino: "¿Qué es nece-

---

43 Sobre las ambigüedades en torno de la *xenía* en el *Filoctetes*, cf. Belfiore (1993/94 = 2000: 63-80).

44 Cabe mencionar en este marco la representación de la cueva en la que Filoctetes vive, con sus dos entradas, un hogar que no es hogar (*Filoctetes*, 534); cf. Seale (1982: 27); Davidson (1990); Ringer (1998: 104-5); Austin (2011: 108-10). La escenificación de la cueva se liga a un conjunto de problemas inherentes a la performance teatral de la obra, asunto abordado por varios autores, *e.g.* Cook (1968); Seale (1982: 26-55). Más recientemente, ver Lada-Richards (1997; 2009); Falkner (1998); Ringer (1998: 101-25).

sario que yo haga? (*tí khré me drân;*)" (949). La respuesta inmediata lo reconduce a la desdicha, el abandono, el infortunio y, en definitiva, la muerte; o a que sea Neoptólemo quien recapacite y cambie de opinión para llevarlo a su casa (952-962). Y lo mismo se repite cuando Odiseo se muestra ante Filoctetes, aunque no se enuncie como necesidad sino como súplica: "¿Qué voy a hacer, desdichado? (*tí dráso dúsmoros;*)" (1063), implora a Neoptólemo y al coro de sus marinos (1066-1073). Su último "¿qué voy a hacer?" (1350) parece colocarlo en la senda de la *posibilidad* de decidir entre dos alternativas: o bien persistir en su enfermedad apartado de la sociedad en la desierta Lemnos o bien dirigirse a Troya y obtener la cura y la gloria. Pero para Filoctetes no es una opción real entre dos *posibilidades* sino una falsa entre la *necesidad* de tener que actuar conforme a un destino decretado por los dioses, que él rechaza permanentemente asociándolo a los Átridas y Odiseo, y la *imposibilidad* de hacer nada si permanece en la isla que habita miserablemente. Es esta falsa disyuntiva, puesto que nada resulta ser posible para Filoctetes, lo que Neoptólemo intenta desarticular con tres argumentos diferentes:

> A los hombres les es forzoso (*anagkaîon*) soportar las fortunas (*ek theôn túkhas*) que los dioses les asignan. Pero cuantos cargan con males voluntarios (*hekousíosin blábais*), como tú, no es justo que nadie les tenga clemencia ni compasión (1316-1320).

> Entérate de esto y grábalo dentro de tu corazón (*phrenôn*): tú padeces este mal (*nóseis tód' áglos*) por un destino que te viene de los dioses (*ek theías túkhes*), ya que te acercaste a la guardiana de Crisa, a la serpiente vigilante. [...] No te vendrá el final de esta penosa enfermedad (*nósou bareías*) hasta que por tu propia voluntad (*hekòn autós*) vayas a la llanura de Troya y, encontrándote con los dos hijos de Asclepio..., te cures de esta dolencia y te dejes ver saqueando la ciudad de Troya... (1325-1335).

> Y te diré cómo sé yo que esto es así. Tenemos un prisionero de Troya, el excelente adivino Heleno, quien declara sin lugar a dudas que es necesario (*deî*) que suceda así. Y a esto aun añade que es forzoso (*anagké*) que en el verano próximo Troya sea tomada por completo (1336-1341)[45].

Ciertamente, en tanto que Neoptólemo declara que está decretado por los dioses que Filoctetes conseguirá la cura solo en caso de aceptar ir a Troya para participar de la guerra (1373-1379), su mal parece ser

45 Sobre Heleno, Hinds (1967); Austin (2011: 207-22); cf. Robinson (1969: 45-51); Roberts (1989: 171).

algo voluntario. Pero nunca radica en él mismo la decisión, aun cuando su conducta parezca mostrar *húbris* por estar yendo contra la voluntad de los dioses. Y si amparado en su *imposibilidad* de salir de la isla por sus propios medios logra finalmente que Neoptólemo se apiade de él y acepte devolverlo a su casa, es siempre como instrumento de la disyuntiva del hijo de Aquiles que Filoctetes o bien puede dirigirse a Troya o bien puede volver a su casa paterna.

En efecto, Neoptólemo es el operador trágico cuyo dilema organiza su escisión como sujeto agente[46]. Es él quien se encuentra en tensión entre una ley y otra, entre el mandato que se deriva de la *necesidad* encarnada en Odiseo, para que por el engaño o por la fuerza Neoptólemo lleve a Troya a Filoctetes, y el mandato que se deriva de la *imposibilidad* encarnada en este último, para que ante el impedimento de Filoctetes de abandonar la isla por sus propios medios Neoptólemo acceda a sus súplicas y lo lleve a su hogar. Lo que en Odiseo y Filoctetes aparece de una manera unidimensional se conjuga en Neoptólemo como una *posibilidad* contradictoria, como una elección que inevitablemente deberá hacer pero sometida a la *contingencia* de las opciones contrapuestas: si se toma una de las posibilidades la otra se tornará imposible de realizar y viceversa.

La situación de Neoptólemo ante su dilema podría encuadrarse a partir de la caracterización que plantea Pat Easterling (1978: 37-38) de Troya "como un símbolo *tanto* de la corrupción del mundo no heroico de la política, por lo cual aplaudimos a Filoctetes por rechazarlo, *como* de la sociedad, en la cual queremos que él se reintegre". Esta doble significación de Troya se aplica a Neoptólemo en la medida en que se halla tensionado entre seguir la perspectiva engañosa de Odiseo o aquella que le indica su propia naturaleza, que se ligaría al ejercicio de su *areté*[47]. Estas imágenes de Troya que evocan la corrupción, en la que el engaño ocupa un lugar central, pero también la oportunidad, en la que la virtud radica en actuar conforme a la propia naturaleza, tal vez impliquen las dos condiciones entre las que deambularía la política ateniense en esas circunstancias: la crisis sin resolución, las posibilidades abiertas. Entre estos polos parece moverse la decisión entre dos leyes que Neoptólemo debe tomar, y este es el dilema irresuelto.

En cierta medida, Neoptólemo es la promesa de una reconfiguración positiva del sujeto, pero también el nombre de una nueva guerra. Si

46 Cf. Greengard (1987: 79-81); Tessitore (2003: 78-82); Kyriakou (2011: 250-63).

47 Cf. Rehm (2002: 144-46).

en el punto de partida está la predicción de Heleno (aun cuando solo aparezca al final de la obra), y por ende se trataría de una imposición divina sobre el registro del accionar humano, en la disyuntiva de Neoptólemo está la posibilidad contingente de una salida para la *necesidad* encarnada en Odiseo y la *imposibilidad* encarnada en Filoctetes. Se puede salir del desierto subjetivo no mediante el imperativo de volver a la guerra echando mano al engaño o la fuerza, sino mediante la solidaridad de volver a configurarse como un "nosotros": o bien reintegrando a Filoctetes a la sociedad de su Malis natal, o bien reintegrándolo a la sociedad griega presente en Troya, pero en ambos casos haciendo uso de la persuasión positiva.

Pero es sobre qué hacer con Filoctetes, es en torno de su destino, que la tragedia se organiza. Precisamente porque para Filoctetes el hecho de dirigirse a Troya ya es una *imposibilidad* y porque este sino decretado por los dioses no se impone entonces como una *posibilidad* a la que el protagonista pueda atenerse, ocurre que la resolución del conflicto no se da del modo trágico que Sófocles ha sabido articular con gran maestría en otras tragedias, sino por medio del recurso a Heracles como un *deus ex machina*[48], aun cuando su presencia resulte un factor implícito en la obra, en tanto que el héroe divinizado es quien ha aportado a Filoctetes el arco en torno de cuyas virtudes gira toda la operación de rescate forzoso de este último que los griegos realizan en Lemnos[49].

Filoctetes, pues, no es un agente que tome por su cuenta la decisión sino que suplica a otros por su situación. Abandonado a su suerte, en la insularidad de su destino solitario, él no es un discapacitado por causa de su maltrecho pie sino un incapacitado para poder pensar con otros la situación. Dicha incapacidad se traduce en desconfianza en la medida en que, ante la intención de Neoptólemo de actuar sin engaños y tratar de convencer a Filoctetes, según Odiseo esto no resulta posible porque no se deja convencer y solo confía en su fuerza, mas no en la que emergería de una configuración colectiva propiciada por la persuasión (102-104). Esta desconfianza lo mantiene a Filoctetes en su desierto, aislado, aun después de conocer el plan de Odiseo y el modo en que Neoptólemo operó para concretarlo (895-1002). Ni aun la idea de un destino oracu-

---

48 Sobre esta cuestión y el doble final del *Filoctetes*, cf. Poe (1974: 48-49); Gill (1980); Harrison (1989); Hoppin (1990). Más recientemente, Jouanna (2001); Christ (2007: 76-78); Austin (2011: 190-206).

49 Cf. Harsh (1960), que llama la atención sobre el contraste entre el arco de Heracles, figura ligada al proceso civilizatorio, y su posesión por parte de un Filoctetes cuasi salvaje en el marco de una isla desierta.

larmente predicado hace que Filoctetes se reintegre a los vínculos que lo habían contenido (604-619, 1336-1409)[50]. De forma que es por causa de su condición subjetiva, esto es, de su desubjetivación, que Filoctetes permanece en los confines de toda actividad socialmente configurante: su fuerza parece totalmente agotada una vez que ha perdido el arco y las flechas, sus condiciones positivas de existencia.

La extenuación de su capacidad subjetiva para afrontar la situación lo conduce a pensar en darse muerte, tal vez su única subjetivación en la situación. Pero sin llegar a este punto de no retorno el coro pone en palabras las implicaciones del desierto subjetivo al que lo condena la insularidad: "Sin que se preocupe de él ningún mortal y sin ninguna mirada que le acompañe, siempre solo, sufre cruel enfermedad y se angustia ante cualquier necesidad que se le presente" (170-175)[51]. Es esta carencia de vínculos con otros con quienes configurarse colectivamente la que destituye la subjetividad de Filoctetes: "No quedaba en la región ni un hombre que me socorriera, ni quien pudiera tomar parte de mi dolor cuando sufriera. Observando todo lo que me rodeaba, no encontraba nada que no fuera aflicción, y de esta en abundancia…" (280-284). Arrojado a la soledad de la isla que habita y en la que él mismo se ha convertido, Filectetes comprueba que el sufrimiento y la angustia obedecen no solo a la enfermedad y las necesidades que lo atenazan sino también, y sobre todo, a la condición inenarrable de su desierto subjetivo. El coro vuelve a ponerlo en palabras del siguiente modo[52]:

> De ningún otro mortal conozco… que se haya encontrado con un destino peor (*moíra ekhthíoni*) que el de este, el cual… perece tan indignamente. Esto me tiene admirado: cómo en esta soledad (*mónos*)…, cómo pudo soportar una vida tan lamentable (*pandákruton biotán*).
>
> El mismo era su propio vecino (*autòs prósouros*), sin poder andar y sin que alguien fuera compañero de sus desgracias (*kakogeítona*) ante el cual pudiera proferir un lamento que hallara respuesta… (680-694).

No es ajeno a esta situación de angustia, aislamiento y soledad en la que se halla Filoctetes, el rol contradictorio que este mismo coro desem-

---

50 Cf. Newman (1991), que cree percibir a través de los cambios métricos elementos que mostrarían que Filoctetes no permanece refractario a las propuestas de Neoptólemo hasta el arribo de Heracles, sino que ya mostraría en los momentos previos cierta permeabilidad a las propuestas del hijo de Aquiles.

51 Kitzinger (2008: 81-83).

52 Kitzinger (2008: 100-4).

peña a lo largo de la obra[53], hecho que parece reforzar la condición de desubjetivación política de Filoctetes en la medida en que su existencia transcurre en una isla desértica, sin *pólis*. En efecto, como ha visto con agudeza Margaret Kitzinger (2008: 71-135), el coro del *Filoctetes* presenta una contradictoria fragmentación interna entre actuar según lo que le demandan los personajes (las disyuntivas de Neoptólemo; la compasión reclamada por Filoctetes) o expresar una comprensión propia de aquello de lo cual es testigo. De este modo, el coro aparece como otra vía para ahondar en la interacción que la obra plantea entre verdad y engaño. En este sentido, su posición refuerza la fractura existente entre los personajes. En este proceso el coro terminará por perder su voz, y por ende su rol activo, precisamente ante el pedido de un Filoctetes incapaz de subjetivarse para que intervenga en su favor: "Filoctetes: ¿Es que ante vosotros voy a ser dejado así desolado (*hôd' éremos*), oh extranjeros, y no os compadeceréis de mí? Coro: Este joven es nuestro jefe de nave (*hemôn naukrátor*). Cuanto él te diga te lo confirmamos también nosotros" (1070-1073). A partir de aquí se produce la borradura de toda perspectiva independiente del coro, que tras el intercambio con Filoctetes permanecerá en silencio. El coro, según plantea Kitzinger (2008: 137), termina por corromperse al quedar entrampado en el mundo de la intervención humana: "Para la audiencia, entonces, las interacciones de las diferentes perspectivas dramatizan la forma en que cada perspectiva resulta inadecuada o deficiente, y la obra en su conjunto pone en cuestión la posibilidad siquiera de la coherencia dificultosa que múltiples puntos de vista en tensión unos con otros puedan proporcionar". Esto no parece significar otra cosa que la imposibilidad de que cobre existencia una comunidad para incluir lo múltiple. En el desierto de Lemnos, la *pólis* ha dejado de existir; se produce un estallido según sus múltiples partes, pero sin ninguna instancia de ligadura.

Que este coro se ajuste a la figura de una masa de seguidores que van detrás de un liderazgo demagógico[54], tal como se plantea para la Atenas de la época de la Guerra del Peloponeso, o que al tratarse de un conjunto de marinos pueda asimilárselo a la flota ateniense[55], protagonista desde

---

53 El rol del coro en *Filoctetes* ha sido un tema muy debatido; cf. Bers (1981); Kyriakou (2011: 299-314).

54 Gardiner (1987: 44-49) señala que no se debe disminuir la importancia que tiene la presencia de sus quince integrantes, aun cuando permanezcan en silencio, y asocia su actitud con la de los seguidores de un demagogo, cuya representación asocia con la figura de Odiseo.

55 Greenwood (2006: 83-108) asocia al coro de marinos con la fuerza política de la flota ateniense en oposición a la oligarquía, articulando el *Filoctetes* con el libro VIII

su exilio en Samos de la restauración democrática, son interpretaciones que denotan las posibilidades de lectura del *Filoctetes* en clave política. Sin embargo, nos parece que más que remitir de manera alusiva a una circunstancia u otra, su fluctuante actuación a lo largo de la tragedia pone de relieve una condición subjetiva que va en línea con la desubjetivación del agente que la tragedia escenifica.

No es imposible pensar que el desierto que agobia a Filoctetes en su angustia subjetiva es, simbólicamente hablando, de una índole similar al desconocimiento recíproco que se había instalado en Atenas como antesala del golpe de los Cuatrocientos. En efecto, en el relato de Tucídides citado *in extenso* al inicio, el *dêmos* se desintegra, se atomiza, al punto que cada uno de sus integrantes deja de reconocerse en los demás y con los demás: cada quien se interna en su propio desierto, en el aislamiento, en la desconfianza para con los otros con quienes hasta no hace mucho se configuraba políticamente en términos colectivos. Como ha indicado Carola Greengard (1987: 11):

> Sófocles ha creado un entorno dramático que suscita en la audiencia una confusión análoga a aquella relatada con detalle considerable por Tucídides para la propia ciudad durante este período. Dentro del mundo de la obra existen también los estados simultáneos y contradictorios de expectación, deseo, frustración y desesperación, todos intensificados por las condiciones de una sociedad en tiempos de guerra en la que las comunicaciones están perturbadas y distorsionadas, a veces intencionalmente, justo cuando más se necesitan las comunicaciones claras para tomar decisiones precisas y cruciales. La analogía apropiada, por lo tanto, no es entre personalidades y personajes o entre eventos y trama, sino más bien entre las actitudes públicas hacia las circunstancias históricas contemporáneas y las actitudes de la audiencia hacia los eventos dramáticos.

Todo esto, entonces, no resultaría ajeno al estado subjetivo que Filoctetes viene a metaforizar. Según la queja angustiosa de Filoctetes: "No quedaba en la región ni un hombre que me socorriera, ni quien pudiera tomar parte de mi dolor cuando sufriera. Observando todo lo que me rodeaba, no encontraba nada que no fuera aflicción, y de esta

---

de la historia de Tucídides, donde se relatan los sucesos correspondientes al golpe de 411 y, la posterior restauración democrática de 410 y el significativo papel de la flota ateniense en Samos, a la que se ha definido como una *pólis* en el exilio (Rhodes [2006: 163-64]), o una democracia en el exilio (Forsdyke [2005: 187-90]); cf. Taylor (2010: 230-41).

en abundancia…" (280-284). Según el coro: "Él mismo era su propio vecino, sin poder andar y sin que alguien fuera compañero de sus desgracias ante el cual pudiera proferir un lamento que hallara respuesta…" (691-694). En Tucídides (8.66.4), la situación subjetiva del *dêmos* se plantea de un modo simbólicamente semejante: "Se veían incapaces de descubrir esto debido a la enorme magnitud de la ciudad y al grado de desconocimiento recíproco entre los ciudadanos. Por este mismo motivo resultaba imposible (*adúnaton*) manifestar su dolor a otra persona cuando uno estaba enojado (*prosolophúrasthaí tini aganaktésanta*), para así vengarse de quien le había ofendido".

El relato de Tucídides respecto del extravío político del *dêmos* que condujo al golpe oligárquico introduce una dimensión subjetiva que difícilmente pueda aprehenderse en el campo de un *lógos* y un *érgon* exclusivamente constreñidos a los aspectos de un discurso racional. Existe en verdad un espesor pasional que es necesario percibir con precisión para poder entender en qué consiste la desubjetivación. El enojo aislado, individual, no podía adquirir dimensión social comunitaria por el miedo que el *dêmos* sentía, por la quietud que manifestaba y el terror que experimentaba, efectos del aislamiento subjetivo en el que había caído. Solo por una licencia cabe seguir llamándolo *dêmos*, puesto que en verdad en términos subjetivos lo que prima es la dispersión, la inexistencia de un "nosotros", la ciudad como un desierto en el que cada ciudadano se aísla de los demás debido a la enorme magnitud de la misma. En rigor, la enormidad resulta también una función subjetiva: en la disolución del colectivo político, las distancias separan a la comunidad; el desconocimiento recíproco se instala como operador subjetivo de la desertificación en el terreno de la actividad política del *dêmos*. El desánimo, la incapacidad, el desconocimiento, la desconfianza, no parecen resultar condiciones ajenas a la situación que la tragedia sofoclea ponía en escena. La representación que el *Filoctetes* proponía respecto de lo que hemos denominado la destitución subjetiva del agente aparece así como un modo simbólico de procesar esta desubjetivación de la política del *dêmos*. En la incomunicación en la que cayeron, los atenienses se parecían bastante, cada uno en su aislamiento, a ese Filoctetes *éremos* que verían representado en la escena teatral apenas dos años después…

Bibliografía

Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III* [1999], Valencia.

Allouch, J. (2008). "Sobre la destitución subjetiva", *Litoral. École Lacanienne de Psychanalyse* 41: 73-84.

Austin, N. (2006). "The Great Soul Robbery in Sophocles' *Philoctetes*", *Arion* 14: 69-118.

Austin, N. (2011). *Sophocles'* Philoctetes *and the Great Soul Robbery*, Madison.

Avery, H.C. (1965). "Heracles, Philoctetes, Neoptolemus", *Hermes* 93: 279-97.

Avery, H.C. (1973). "Sophocles' Political Career", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 22: 509-14.

Badger, J. (2000). "Friendship and Politics in Sophocles' *Philoctetes*", *Interpretation. Journal of Political Philosophy* 27: 185-204.

Balot, R. (2001). "Pericles' Anatomy of Democratic Courage", *American Journal of Philology* 122: 505-25.

Bataille, G. (1972). *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte* [1945], Madrid.

Beck, M.C. (2008). *Interpreting Sophocles'* Philoctetes *through Aristotle's Theory of Tragedy. How Do We Educate People to Be Wise?*, Lewiston.

Beer, J. (2004). *Sophocles and the Tragedy of Athenian Democracy*, Westport.

Belfiore, E.S. (1993/94). "*Xenia* in Sophocles' *Philoctetes*", *Classical Journal* 89: 113-29.

Belfiore, E.S. (2000). *Murder among Friends. Violation of* Philia *in Greek Tragedy*, New York.

Bers, V. (1981). "The Perjured Chorus in Sophocles' *Philoctetes*", *Hermes* 109: 500-504.

Beye, C.R. (1970). "Sophocles' *Philoctetes* and the Homeric Embassy", *Transactions of the American Philological Association* 101: 63-75.

Biancalana, J. (2005). "The Politics and Law of *Philoctetes*", *Law and Literature* 17: 155-82.

Biggs, P. (1966). "The Disease Theme in Sophocles' *Ajax*, *Philoctetes* and *Trachiniae*", *Classical Philology* 61: 223-35.

Blundell, M.W. (1987). "The Moral Character of Odysseus in *Philoctetes*", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 28: 307-29.

Blundell, M.W. (1988). "The *Phusis* of Neoptolemus in Sophocles' *Philoctetes*", *Greece and Rome* 35: 137-48.

Blundell, M.W. (1989). *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge.

Bornhauser, J. (2010). "Sufrimiento, lenguaje y su más allá: aproximaciones psicoanalíticas", *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 6: 71-78.

Bowie, A.M. (1997). "Tragic Filters for History: Euripides' *Supplices* and Sophocles' *Philoctetes*", en C. Pelling (ed.), *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford: 39-62.

Budelmann, F. (2000). *The Language of Sophocles: Communality, Communication and Involvement*, Cambridge.

Burian, P. (2011). "Athenian Tragedy as Democratic Discourse", en D.M. Carter (ed.), *Why Athens? A Reappraisal of Tragic Politics*, Oxford: 95-117.

Buxton, R.G.A. (1982). *Persuasion in Greek Tragedy. A Study of* Peitho, Cambridge.

Calder III, W.M. (1971). "Sophoclean Apologia: *Philoctetes*", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 12: 153-74.

Cárcamo, G.F. (2006). "El drama de la *apatê* en el *Filoctetes* de Sófocles: una crítica a la retórica gorgiana", en V. Gastaldi y L. Gambón (eds.), *Sofística y teatro griego. Retórica, derecho y sociedad*, Bahía Blanca: 67-100.

Carlevale, J. (2000). "Education, *Phusis*, and Freedom in Sophocles' *Philoctetes*", *Arion* 8: 26-60.

Carter, D.M. (2004). "Was Attic Tragedy Democratic?", *Polis: Journal of the Society for Greek Political Thought* 21: 1-25.

Carter, D.M. (2005). "The Co-operative Temper: A Third Dramatic Role in Sophoclean Tragedy", *Mnemosyne* 58: 161-82.

Carter, D.M. (2007). *The Politics of Greek Tragedy*, Exeter.

Carter, D.M. (2010). "The *Demos* in Greek Tragedy", *Cambridge Classical Journal* 56: 47-94.

Carter, D.M. (2011). "Plato, Drama and Rhetoric", en D.M. Carter (ed.), *Why Athens? A Reappraisal of Tragic Politics*, Oxford: 45-67.

Carter, D.M. (ed. 2011). *Why Athens? A Reappraisal of Tragic Politics*, Oxford.

Casco, F.A. & Abraham, L.M. (2006). "De Homero a Sófocles: la *mêtis* de Odiseo en *Ilíada* y en *Filoctetes*", en V. Gastaldi y L. Gambón (eds.), *Sofística y teatro griego. Retórica, derecho y sociedad*, Bahía Blanca: 43-66.

Christ, M.R. (2007). *The Bad Citizen in Classical Athens*, Cambridge.

Cook, A. (1968). "The Patterning of Effect in Sophocles' *Philoctetes*", *Arethusa* 1: 82-93.

Craik, E.M. (1980). "Sophokles and the Sophists", *L'Antiquité Classique* 49: 247-54.

Davidson, J.F. (1990). "The Cave of Philoctetes", *Mnemosyne* 43: 307-15.

Davidson, J.F. (1995). "Homer and Sophocles' *Philoctetes"*, en A. Griffiths (ed.), *Stage Directions. Essays in Ancient Drama in Honour of E. W. Handley*, London: 25-35 [*Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement* 66].

Debnar, P. (2005). "Fifth-Century Athenian History and Tragedy", en J. Gregory (ed.), *A Companion to Greek Tragedy*, Malden: 3-22.

Duschatzky, S. y Corea, C. (2002). *Chicos en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*, Buenos Aires.

Easterling, P.E. (1978). "*Philoctetes* and Modern Criticism", *Illinois Classical Studies* 3: 27-39.

Falkner, T. (1998). "Containing Tragedy: Rhetoric and Self-Representation in Sophocles' *Philoctetes*", *Classical Antiquity* 17: 25-58.

Farenga, V. (2006). *Citizen and Self in Ancient Greece. Individuals Performing Justice and the Law*, Cambridge.

Fialho, M.C. (2011). "The Rhetoric of Suffering in Sophocles' *Philoctetes* and *Coloneus*: A Comparative Approach", en S. Giombini y F. Marcacci (eds.), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Perugia: 645-54.

Forsdyke, S. (2005). *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton.

Fortanet Fernández, J. (2007). "Nietzsche y la experiencia de desubjetivación", en F. Arenas-Dolz, L. Giancristofaro y P. Stellino (eds.), *Nietzsche y la hermenéutica*, Valencia: I, 341-49.

Foucault, M. (1978). "Nietzsche, la genealogía, la historia" [1971], en *Microfísica del poder*, Madrid: 7-29.

Fuqua, C. (1976). "Studies in the Use of Myth in Sophocles' *Philoctetes* and the *Orestes* of Euripides", *Traditio* 32: 29-95.

Gallego, J. (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires.

Gallego, J. (2009). "La democracia ateniense, de la absolución a la condena. Orestes, entre el consejo del Areópago y la asamblea del pueblo", en I.E. Carranza (ed.), *IV Coloquio de Investigadores en Estudios del Discurso / I Jornadas Internacionales sobre Discurso e Interdisciplina*, Córdoba [<http://www.fl.unc.edu.ar/aledar/index.php?option=com_wrapper&Itemid=47>].

Gallego, J. (2010). "«Siempre es la pesadilla». Las reformas de Efialtes y el derrotero de la democracia radical ateniense", en C. Fornis, J. Gallego, P. López Barja y M. Valdés (eds.), *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, Zaragoza: I, 85-102.

Gallego, J. (2011a). "El mito de Orestes y el devenir dramático de la democracia. Política y tragedia en la Atenas de fines del siglo V a.C.", en C. Ames y M. Sagristani (eds.), *Estudios interdisciplinarios de Historia Antigua III*, Córdoba: 159-79.

Gallego, J. (2011b). "La asamblea ateniense y el problema del Estado. Instauración y agotamiento de una subjetividad política", en M. Campagno, J. Gallego y C.G. García Mac Gaw (eds.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Buenos Aires: 181-222.

Gallego, J. (en prensa [a]). "De la volonté tragique à l'action politique: la décision subjective dans la démocratie athénienne", en F. de Polignac y S. Georgoudi (eds.), *Relire Jean-Pierre Vernant*, Paris.

Gallego, J. (en prensa [b]). "La liberación del *dêmos*, la memoria silenciada. Atenas, de la violencia oligárquica a la amnistía democrática", *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 44.

Gallego, J. & Iriarte, I. (2009). "La tragedia ática: política y emotividad", en L. Sancho Rocher (ed.), *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*. Zaragoza: 103-25.

Gardiner, C.P. (1987). *The Sophoclean Chorus: A Study of Character and Function*, Iowa.

Garvie, A.F. (1972). "Deceit, Violence, and Persuasion in the *Philoctetes*", en S. Costanza *et alii* (eds.), *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, Catania: 213-26.

Garvie, A.F. (2009). "Introduction", en *Aeschylus: Persae*, Oxford: ix-xli.

Gastaldi, V. (1996). "Sófocles y los sofistas: el poder del *lógos* en *Filoctetes*", *Humanitas* 48: 21-28.

Gill, C. (1980). "Bow, Oracle, and Epiphany in Sophocles' *Philoctetes*", *Greece and Rome* 27: 137-46.

Goldhill, S. (1987). "The Great Dionysia and Civic Ideology", *Journal of Hellenic Studies* 107: 58-76.

Goldhill, S. (1997). "The Language of Tragedy: Rhetoric and Communication", en P.E. Easterling (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge: 127-50.

Goldhill, S. (2000). "Civic Ideology and the Problem of Difference: The Politics of Aeschylean Tragedy, once again", *Journal of Hellenic Studies* 120: 34-56.

González García, F.J. (1996). "Mito e ideología: supremacía masculina y sometimiento femenino en el mundo griego antiguo", en J.C. Bermejo Barrera, F.J. González García y S. Reboreda Morillo, *Los orígenes de la mitología griega*, Madrid: 163-216.

Greengard, C. (1987). *Theatre in Crisis. Sophocles' Reconstruction of Genre and Politics in* Philoctetes, Amsterdam.

Greenwood, E. (2006). *Thucydides and the Shaping of History*, London.

Grimal, P. (1981). *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona.

Hamilton, R. (1975). "Neoptolemos' Story in the *Philoctetes*", *American Journal of Philology* 96: 131-37.

Harrison, S.J. (1989). "Sophocles and the Cult of Philoctetes", *Journal of Hellenic Studies* 109: 173-75.

Harsh, P.W. (1960). "The Role of the Bow in the *Philoctetes* of Sophocles", *American Journal of Philology* 81: 408-14.

Hawkins, A.H. (1999). "Ethical Tragedy and Sophocles' *Philoctetes*", *Classical World* 92: 337-57.

Hawthorne, K. (2006). "Political Discourses at the End of Sophokles' *Philoktetes*", *Classical Antiquity* 25: 243-76.

Heath, M. (1999). "Sophocles' *Philoctetes*: A Problem Play?", en J. Griffin (ed.), *Sophocles Revisited: Essays in Honour of Hugh Lloyd-Jones*, Oxford: 137-60.

Heath, M. (2006). "The «Social Function» of Tragedy: Clarifications and Questions", en D.L. Cairns y V. Liapis (eds.), *Dionysalexandros. Essays on Aeschylus and His Fellow Tragedians in Honour of A.F. Garvie*, Swansea: 253-81.

Herbel, J.E. (2009). "Deceit and Persuasion in a Polarized Society: A Reconsideration of Sophocles' *Philoctetes*", *Annual Meeting of the Midwest Political Science Association. 67th Annual National Conference*. The Palmer House Hilton, Chicago (Illinois), April 2, 2009 [27-04-2011 <http://www.allacademic.com/meta/p364403_index.html>].

Hesk, J. (2000). *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge.

Hinds, A.E. (1967). "The Prophecy of Helenus in Sophocles' *Philoctetes*", *Classical Quarterly* 17: 169-80.

Hogan, J.C. (1991). *A Commentary on the Plays of Sophocles*, Carbondale

Hoppin, M.C. (1990). "Metrical Effects, Dramatic Illusion, and the Two Endings of Sophocles' *Philoctetes*", *Arethusa* 23: 141-182.

Hornblower, S. (1991). *A Commentary on Thucydides, Vol. I: Books I-III*, Oxford.

Jameson, M.H. (1956). "Politics and the *Philoctetes*", *Classical Philology* 60: 217-27.

Jameson, M.H. (1971). "Sophocles and the Four Hundred", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 20: 541-56.

Jebb, R.C. (1898). *Sophocles. The Plays and Fragments, IV: The Philoctetes*, 2ª ed. Cambridge.

Jouanna, J. (2001). "La double fin du *Philoctète* de Sophocle. Rythme et spectacle", *Revue des Etudes Grecques* 114: 359-82.

Karavites, P. (1976). "Tradition, Skepticism, and Sophocles' Political Career", *Klio* 58: 359-65.

Kieffer, J.S. (1942). "Philoctetes and *Arete*", *Classical Philology* 37: 38-50.

Kirkwood, G.M. (1994). "Persuasion and Illusion in Sophocles' *Philoctetes*", *Hermes* 122: 425-36.

Kittmer, J. (1995). "Sophoclean Sophistics: A Reading of *Philoktetes*", *Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici* 34: 9-35.

Kitzinger, M.R. (2008). *The Choruses of Sophokles'* Antigone *and* Philoktetes. *A Dance of Words*, Leiden.

Knox, B.M.W. (1964). *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley.

Kyriakou, P. (2011). *The Past in Aeschylus and Sophocles*, Berlin.

Lada-Richard, I. (1997). "Neoptolemus and the Bow: Ritual *Thea* and Theatrical Vision in Sophocles' *Philoctetes*", *Journal of Hellenic Studies* 117: 179-83.

Lada-Richards, I. (1998). "Staging the *Ephebeia*: Theatrical Role-Playing and Ritual Transition in Sophocles' *Philoctetes*", *Ramus* 27: 1-26.

Lada-Richard, I. (2009). "«The Players Will Tell All». The Dramatist, the Actors and the Art of Acting in Sophocles' *Philoctetes*", en S. Goldhill y E. Hall (eds.), *Sophocles and the Greek Tragic Tradition*, Cambridge: 48-68.

Leder, D. (1990). "Illness and Exile: Sophocles' *Philoctetes*", *Literature and Medicine* 9: 1-11.

Levine, D.B. (2003). "Sophocles' *Philoctetes* and *Odyssey* 9. Odysseus versus the Cave Man", *Scholia. Studies in Classical Antiquity* 12: 3-26.

Lewkowicz, I. (2004). *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Buenos Aires.

Linforth, I.M. (1956). *Philoctetes: The Play and the Man*, Berkeley [*University of California Publications in Classical Philology* 15: 95-156].

Markantonatos, A. y Zimmerman, B. (eds. 2012). *Crisis on Stage. Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens*, Berlin.

Mitchell-Boyask, R. (2007). "The Athenian Asklepieion and the End of the *Philoctetes*", *Transactions of the American Philological Association* 137: 85-114.

Müller, C.W. (1993). "Euripides' *Philoctetes* as a Political Play", en A.H. Sommerstein, S. Halliwell, J. Henderson y B. Zimmerman (eds.), *Tragedy, Comedy and the Polis. Papers from the Greek Drama Conference, 18-20 July 1990*, Bari: 241-52.

Musti, D. (1985). "Pubblico e privato nella democrazia periclea", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 20: 7-17.

Musti, D. (2000). Demokratía. *Orígenes de una idea* [1995], Madrid.

Nelli, M.F. (2003). "El discurso de la persuasión en *Filoctetes* de Sófocles. Lenguaje y manipulación", *Circe de Clásicos y Modernos* 8: 241-53.

Nelli, M.F. (2008). "Los conceptos de verdad y falsedad en *Filoctetes* de Sófocles", *Synthesis* 15: 95-106.

Newman, R.J. (1991). "Heroic Resolution: A Note on Sophocles, *Philoctetes* 1405-1406", *Classical Journal*, 86: 305-10.

Nussbaum, M. (1976). "Consequences and Character in Sophocles' *Philoctetes*", *Philosophy and Literature* 1: 25-53.

Nussbaum, M.C. (1999). "Invisibility and Recognition: Sophocles' *Philoctetes* and Ellison's *Invisible Man*", *Philosophy and Literature* 23: 257-83.

Nussbaum, M.C. (2008). "The «Morality of Pity». Sophocles' *Philoctetes*", en R. Felski (ed.), *Rethinking Tragedy*, Baltimore: 148-69.

Ostwald, M. (1986). *From Popular Sovereignty to Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley.

Parham, S.F. (1990). "Philoctetes' Wound", *Literature and Medicine* 9: 12-20.

Perysinakis, I. (1994). "Sophocles' *Philoctetes* and the Homeric Epics. An Anthropological Approach", *Mètis. Anthropologie des Mondes Grecs Anciens* 9-10: 377-89.

Podlecki, A.J. (1966). "The Power of the Word in Sophocles' *Philoctetes*", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 7: 233-50.

Poe, J.P. (1974). *Heroism and Divine Justice in Sophocles'* Philoctetes, Leiden.

Price, J.J. (2001). *Thucydides and Internal War*, Cambridge.

Rabel, R.J. (1997). "Sophocles' *Philoctetes* and the Interpretation of *Iliad* 9", *Arethusa* 30: 297-307.

Rehm, R. (2002). *The Play of Space. Spatial Transformation in Greek Tragedy*, Princeton.

Rhodes, P.J. (2003). "Nothing to Do with Democracy: Athenian Drama and the Polis", *Journal of Hellenic Studies* 123: 104-19.

Rhodes, P.J. (2006). *A History of the Classical Greek World, 478-323 BC*, Malden.

Ringer, M. (1998). *Electra and the Empty Urn. Metatheater and Role Playing in Sophocles*, Chapel Hill.

Roberts, D.H. (1989). "Different Stories: Sophoclean Narrative(s) in the *Philoctetes*", *Transactions of the American Philological Association* 119: 161-76.

Robinson, D.B. (1969). "Topics in Sophocles' *Philoctetes*", *Classical Quarterly* 19: 34-56.

Roisman, H.M. (1997). "The Appropriation of a Son: Sophocles' *Philoctetes*", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 38: 127-71.

Roisman, H.M. (2005). *Sophocles: Philoctetes*, London.

Rose, P.W. (1976). "Sophocles' *Philoctetes* and the Teachings of the Sophists", *Harvard Studies in Classical Philology* 80: 49-105.

Rose, P.W. (1992). *Sons of the Gods, Children of the Earth. Ideology and Literary Form in Ancient Greece*, Ithaca.

Rusten, J.S. (1985). "Two Lives or Three? Pericles on the Athenian Character (Thucydides 2.40.1-2)", *Classical Quarterly* 35: 14-19.

Sancho Rocher, L. (2001/2). "La tradición sobre la paz en el mundo griego. La *homónoia* democrática del 403", *Veleia* 18-19: 191-200.

Sancho Rocher, L. (2004). "Los moderados atenienses y la implantación de la oligarquía. Corrientes políticas en Atenas entre 411 y 403", *Veleia* 21: 73-98.

Sancho Rocher, L. (2005). "¿Qué tipo de democracia? La *politeia* ateniense entre 403 y 322 a.C.", *Studia Historica. Historia Antigua* 23: 177-229.

Sancho Rocher, L. (2007). "*Athenaion Politeia* 34, 3, about Oligarchs, Democrats and Moderates in the Late Fifth Century BC", *Polis: Journal of the Society for Greek Political Thought* 24: 298-327.

Sandridge, N.B. (2008). "Feeling Vulnerable, but Not Too Vulnerable: Pity in Sophocles' *Oedipus Coloneus*, *Ajax* and *Philoctetes*", *Classical Journal* 103: 433-48.

Saravia, M.I. (2005/6). "¿Un discurso ineficaz en Neoptólemo?", *Circe de Clásicos y Modernos* 10: 247-60.

Sauge, A. (2009). "Le dénouement de *Philoctète*: duplicité du guerrier, simplicité de l'intrigue", *Folia Electronica Classica* 18 [26-04-2011 <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/18/TM18.html>].

Schein, S.L. (2003). *Sophokles: Philoktetes*, Newburyport.

Schein, S.L. (2005). "Divine and Human in Sophocles' *Philoctetes*", en V. Pedrick y S.M. Oberhelman (eds.), *The Soul of Tragedy. Essays on Athenian Drama*, Chicago: 27-47.

Schein, S.L. (2006). "The *Iliad* and *Odyssey* in Sophocles' *Philoctetes*: Generic Complexity and Ethical Ambiguity", en J Davidson, F. Muecke y P. Wilson (eds.), *Greek Drama III: Essays in Honour of Kevin Lee*, London: 129-40 [*Bulletin Institute of Classical Studies Supplement* 87].

Schein, S.L. (2012). "Homer and Sophocles", en K. Ormand (ed.), *A Companion to Sophocles*, Malden: 424-39.

Scodel, R. (2009). "The Persuasions of Philoctetes", en J.R.C. Cousland y J.R. Hume (eds.), *The Play of Texts and Fragments. Essays in Honour of Martin Cropp*, Leiden: 49-61.

Scodel, R. (2012). "Sophocles' *Philoctetes* and Political Nostalgia", en A. Markantonatos y B. Zimmerman (eds.), *Crisis on Stage. Tragedy and Comedy in Late Fifth-Century Athens*, Berlin: 3-17.

Seale, D. (1972). "The Element of Surprise in Sophocles' *Philoctetes*", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 19: 94-102.

Seale, D. (1982). *Vision and Stagecraft in Sophocles*, London.

Segal, C. (1976). "Divino e umano nel *Filottete* di Sofocle", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 23: 67-89.

Segal, C. (1977). "Philoctetes and the Imperishable Piety", *Hermes* 105: 133-58.

Segal, C. (1981). *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*, Cambridge (Mass.).

Segal, C. (1995). *Sophocles' Tragic World. Divinity, Nature, Society*, Cambridge (Mass.).

Shear, J.L. (2011). *Polis and Revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens*, Cambridge.

Stephens, J.C. (1995). "The Wound of Philoctetes", *Mnemosyne* 48: 154-68.

Taousiani, A. (2011). "*Ou Mè Píthetai*: Persuasion versus Deception in the Prologue of Sophocles' *Philoctetes*", *Classical Quarterly* 61: 426-44.

Taplin, O. (1971). "Significant Actions in Sophocles' *Philoctetes*", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 12: 25-44.

Taylor, M. (2010). *Thucydides, Pericles, and the Idea of Athens in the Peloponnesian War*, Cambridge.

Tessitore, A. (2003). "Justice, Politics, and Piety in Sophocles' *Philoctetes*", *Review of Politics* 65: 61-88.

Thévenet, L. (2009). *Le personnage du mythe au théâtre. La question de l'identité dans la tragédie grecque*, Paris.

Valdés Guía, M. (2008). *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a.C.*, Madrid.

Verhaeghe, P. (1999). "Causation and Destitution of a Pre-Ontological Non-Entity: On the Lacanian Subject", en D. Nobus (ed.), *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, New York: 166-89.

Vernant, J.-P. (2007). "Greek Tragedy: Problems of Interpretation", en R. Macksey y E. Donato (eds.), *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man* [1970], Baltimore: 273-89.

Vernant, J.-P. (1986 [1969]). "Tensiones y ambigüedades en la tragedia griega", en J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua* [1972], Madrid: 21-42.

Vernant, J.-P. (1986 [1972]). "Esbozos de la voluntad en la tragedia griega", en J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua* [1972], Madrid: 43-76.

Vickers, M. (1987). "Alcibiades on Stage: *Philoctetes* and *Cyclops*", *Histo-*

ria: Zeitschrift für Alte Geschichte 36: 171-97.

Vickers, M. (2008). *Sophocles and Alcibiades. Athenian Politics in Ancient Greek Literature*, Ithaca.

Vidal-Naquet, P. (1986 [1971]). "El *Filoctetes* de Sófocles y la efebía", en J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua* [1972], Madrid: 160-87.

Vidal-Naquet, P. (2002). *Le miroir brisé. Tragédie athénienne et politique*, Paris.

Whitby, M. (1996). "Telemachus Transformed? The Origins of Neoptolemus in Sophocles' *Philoctetes*", *Greece and Rome* 43: 31-42.

White, J.B. (1985). "Heracles' Bow. Persuasion and Community in Sophocles' Philoctetes", en *Heracles' Bow: Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law*, Madison: 3-27.

Wilson, E. (1941). "Philoctetes: The Wound and the Bow", en *The Wound and the Bow. Seven Studies in Literature*, Cambridge (Mass.): 272-95.

Wilson, P. (2000). *The Athenian Institution of* Khoregia. *The Chorus, the City and the Stage*, Cambridge.

Wilson, P. (2009). "Tragic Honours and Democracy: Neglected Evidence for the Politics of the Athenian Dionysia", *Classical Quarterly* 59: 8-29.

Wilson, P. (2011). "The Glue of Democracy? Tragedy, Structure, and Finance", en D.M. Carter (ed.), *Why Athens? A Reappraisal of Tragic Politics*, Oxford: 19-43.

Winnington-Ingram, R.P. (1980). *Sophocles: An Interpretation*, Cambridge.

Worman, N. (2000). "Infection in the Sentence: The Discourse of Disease in Sophocles' *Philoctetes*", *Arethusa* 33: 1-36.

Zak, W.F. (1995). *The Polis and the Divine Order. The* Oresteia*, Sophocles, and the Defense of Democracy*, Cranbury.

Zelenak, M.X. (1998). *Gender and Politics in Greek Tragedy*, New York.

Zerba, M.L. (2009). "Modalities of Tragic Doubt in Homer's *Iliad*, Sophocles' *Philoctetes*, and Shakespeare's *Othello*", *Comparative Literature* 61: 1-25.

Zumbrunnen, J.G. (2008). *Silence and Democracy. Athenian Politics and Thucydides'* History, Pennsylvania.

Violaine Sebillotte Cuchet / Université Paris I Panthéon-Sorbonne/
UMR 8210 ANHIMA

Las Amazonas no son mujeres, luego no existen[1]

Propongo una reflexión conjunta sobre el tema que nos reúne: la performatividad del discurso (*lógos*), o sea, la relación entre *lógos* y *arkhé* en torno al tratamiento dado por determinados discursos a la cuestión de las mujeres guerreras. El tipo de mujeres que, en adelante, designaré mediante el nombre genérico de Amazonas.

Como es sabido, los debates sobre las Amazonas se centran siempre en su existencia: ¿existieron o no existieron, en realidad? Algunos tratan de encontrar el rastro de las Amazonas de la epopeya en las sepulturas escitas, por ejemplo; otros historiadores recuerdan que los mitos no describen hechos reales concretos, sino que traducen y transponen en el imaginario de su época hechos tan variados que es imposible leer en ellos la traducción fiel de una sociedad histórica dada. Las Amazonas no existen, dicen estos (con razón, desde esta perspectiva).

Lo que aquí me interesa es examinar un determinado discurso antiguo, el que utiliza la connotación ficticia de las Amazonas para negar a las mujeres guerreras reales una capacidad bélica igual a la de los hombres. Por ejemplo, Plutarco le niega a Artemisia, la guerrera de Salamina sobre la que informaba Heródoto, todo carácter heroico: una mujer real no puede ser sino una acompañadora de niños y/o una auxiliar al servicio del rey. Imposible reconocer que tiene inteligencia estratégica y todavía menos que es bélicamente eficaz[2]. Refiriéndose a ella como estratego de los más hábiles, Heródoto se comporta, dice Plutarco, como un poeta, como el narrador de un relato, en modo alguno como historiador[3]. En

1 Traducción de Ana Iriarte.

2 Plutarco, *Sobre la malevolencia de Heródoto*, 38 (869F): "…tan solo le faltó a Heródoto versificar estos vaticinios para hacer de Artemisia la Sibila que profetiza el futuro con exactitud similar. Por esa razón Jerjes le confió la tutela de sus hijos para llevarlos a Éfeso; olvidó, al parecer, traer mujeres de Susa por si los niños precisaban de cuidados femeninos".

3 Plutarco, *Sobre la malevolencia de Heródoto*, 43 (873E): "Nuestro hombre sabe escribir, su estilo es agradable, sus relatos derrochan encanto, habilidad y elegancia; cuenta su historia «como un antiguo aedo», no digo que científicamente, pero, al menos, con lenguaje melódico y elegante. Su poder de seducción es innegable, pero hay que evitar sus calumnias como los escarabajos en las rosas y resguardarse de

un registro diferente, el coro masculino de la comedia de Aristófanes *Lisístrata* ridiculiza las reivindicaciones de las mujeres comparándolas con Ártemis y las Amazonas[4]. Las dos nociones se sitúan en un mismo registro: el de una ficción que hace reír, dado que no da juego político en el presente, se sitúa en un imaginario que ni siquiera asusta.

El historiador constata que siempre ha habido mujeres guerreras. Cierto que estas no lucharon en las mismas condiciones que los hoplitas de las ciudades, pero existieron. En la historiografía contemporánea, estas guerreras son consideradas, en el mejor de los casos, excepciones, en el pero, puras ficciones. Aceptaremos sin problema que las mujeres literalmente "de armas tomar" fueran casos excepcionales. Pero, para ir más allá de esta constatación que en nada cuestiona el hecho de la excepción y de la norma, nos preguntaremos ¿qué es lo que estas situaciones nos dicen a propósito de las relaciones entre hombres y mujeres en la Antigüedad? ¿ Hasta qué punto las excepciones eran esperadas y bienvenidas cuando acontecían? En otras palabras, ¿en qué condiciones las intervenciones de mujeres se percibían como positivas y deseables? Las respuestas a estas preguntas son esenciales para entender cómo se ha construido la norma política y social de una guerra reservada para los hombres, en qué contexto se concebía dicha norma, en qué contexto se percibía a la mujer como una guerrera imposible.

Para responder a este programa, hemos localizado tres tipos de discursos en los que las mujeres armadas aparecen. En época arcaica, las mujeres guerreras son, sobre todo, las llamadas Amazonas. Se trata de figuras positivas de un imaginario heroico y valorado tanto en las recitaciones poéticas como en la cultura material de las élites. En época clásica y post-clásica, otras combatientes se valoran igualmente en los relatos de tipo cívico-patriótico o en contextos dinásticos. Solo en los siglos V y IV, sobre todo en Atenas y en la retórica pública, se desarrolla el conocido discurso sexista que excluye a las mujeres de la gloria heroica

---

esa manía de denigrar que se oculta tras la superficie lisa y llana de su discurso para impedir que se nos contagien, a nuestro pesar, opiniones absurdas y erróneas referidas a las ciudades y a los hombres más irreprochables y gloriosos de Grecia".

4 Aristófanes, *Lisístrata,* 672-681: "Si uno de nosotros deja que estas hagan presa en él, por poco que sea, no dejarán de atenazarnos con sus manos pegajosas, sino que hasta construirán naves e intentarán dar batalla naval y navegar contra nosotros, como Artemisia. Y si se ponen a hacer la guerra a caballo, borro de la lista a nuestros jinetes: la mujer es el ser mejor hecho para cabalgar y sostenerse encima y no se cae aunque uno corra. Mira a las Amazonas a las que pintó Micón luchando a caballo con los hombres. Habría que sujetar bien el cuello de todas estas en un cepo agujereado, haciéndolas prisioneras".

conseguida en el campo de batalla. ¿Se puede deducir que este discurso, muy circunscrito, ha fijado por completo las relaciones de género entre hombres *naturalmente* guerreros y mujeres excluidas *por naturaleza* del acceso a las armas? Este será el punto final de nuestra exposición.

"Amazonas" excepcionales: guerreras griegas

En la cultura arcaica, las Amazonas son guerreras épicas excepcionales, como lo son todos los guerreros de la epopeya. Las hazañas y el mundo en el que circulan estos personajes los acercan al universo divino. Dicho esto, en nuestras fuentes, las guerreras épicas cercanas a heroínas o divinidades no son las únicas que aparecen en el campo de batalla. Otras mujeres combatientes se mencionan, por un lado, en lo que puede denominarse historiografía cívico-patriótica y, por otro, en la historiografía cívico-dinástica. A todas ellas las designaremos mediante el término genérico de Amazonas.

Las Amazonas de los mitos y representaciones

El testimonio más antiguo de las Amazonas lo aporta un fragmento de escudo votivo de forma argiva, de arcilla, encontrado en una fosa de Tirinto, en el Peloponeso, fechado entre finales del siglo VIII y principios del VII[5]. El dibujo que orna el pequeño escudo muestra combatientes entre los que uno o dos son mujeres[6]. Más claro resulta el alabastro corintio encontrado en Imbros, en la isla de Samotracia y fechado a finales del VII (Figura 1)[7]: en él se ven mujeres portando armas de hoplitas (escudo, casco, lanza, espada) y enfrentándose en duelo, o en grupo, en algunos casos a hombres. Véanse también los relieves en bronce repujados en los brazaletes de cuero de unos escudos ofrendados en el santuario de Zeus en Olimpia (Figura 2)[8], entre los siglos VII y VI. Aparecen también Amazonas en vasos áticos del siglo VI que hacen constar los nombres de las heroínas: Pentesilea, Mopaldia, Andrómaca, etc. (Figura 3)[9]. Estas guerreras se integran en el combate al lado o enfrente de los héroes. Tienen todas las características de los combatientes griegos (armas incluidas). Se interpretan como figuras de

---

5 Escudo votivo hallado en Tirinto, fechado en torno al 700 a.C., Museo de Nauplia.

6 Véase Blok (1995: fig. 1).

7 Alabastro corintio, Imbros de Samotracia, finales del siglo VII; Blok (1995: fig. 3).

8 Kunze (1950: N° VI y N° XXXIIb); Blok (1995: fig. 2b).

9 *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* (*LIMC*) (1981-1999), *s.v.* Amazones.

Amazonas, haciendo referencia al relato de la *Ilíada* referido a un pueblo de Amazonas *antiáneirai* (equivalentes a guerreros)[10] luchando tierra adentro en Troya, frente o junto a los troyanos.

Así pues, imaginar a las mujeres como guerreras, incluso positivamente, no resulta impensable para los griegos (¡y no digo nada sobre las divinidades!). Sin embargo, estos ejemplos pertenecen estrictamente al marco de las representaciones. Su grado de realidad histórica es problemático; son seres imaginarios, heroicos o divinos, que poseen un estatus excepcional. Aludimos a lo que Nicole Loraux designó como el "opérateur féminin", un femenino incorporado para pensar la virilidad[11], lo femenino pensado por los hombres, no lo que son las mujeres. Desde este punto de vista, añadiremos que son comparables a los héroes masculinos: un masculino igualmente imaginario, pensado por los hombres, no sus contemporáneos.

"Amazonas" de la ciudad democrática

Además de los casos imaginarios, disponemos también de menciones a mujeres combatientes, ciudadanas, en un determinado discurso de tipo historiográfico. Así, Telesila habría combatido en Argos, en el siglo VI, contra los espartanos[12] cuando el enemigo estaba en las puertas de la ciudad sin ciudadanos para defenderla. Pausanias aporta un segundo relato de combates de mujeres, asimismo, relativamente legendario, en Tegea, Arcadia, también en el siglo VI[13]. En esta ocasión hombres y mujeres se enfrentan a los lacedemonios en dos ejércitos separados. La victoria se consigue gracias a la audacia de las mujeres (Marpesa) más que a los hombres.

Estos relatos, dudosos para el historiador, no dejan de utilizar un contexto creíble. Se trata siempre de una sustitución de mujeres por hombres cuando estos faltan para defender la ciudad. En el mismo registro simbólico, Plutarco escenifica el coraje de las reinas de Esparta en el siglo III, cuando la ciudad no es ya más que la sombra de la gran Esparta de Licurgo.

---

10 Homero; *Ilíada*, II, 811; III, 184; VI, 196.

11 Loraux (1989: 7-26), con la siguiente conclusión: " introducir en un relato mujeres armadas equivale, esencialmente, a liberarse de la preocupación por lo real"; Loraux (1989: 283).

12 Pausanias, II, 20, 8-10; Plutarco, *Moralia*, 245d = *Vertus*, 4.

13 Pausanias, VIII, 5, 9.

A pesar de las precauciones que deben tomarse al leer estos discursos relativos a mujeres en el campo de batalla, me parece importante poner por delante la credibilidad (con respecto al auditorio griego) de los mismos. En Mesenia, un reciente descubrimiento arqueológico muestra que, quizás, el tema de las mujeres combatientes no sea solo una creación retórica destinada a desacreditar a los hombres. A finales del siglo III se construye un monumento funerario para 6 hombres y 4 mujeres[14] , cuyos nombres se graban con cuidados caracteres en un mismo listado erigido ante el monumento. Todos los nombres están en nominativo, sin patronímico, cosa que se interpreta como signo de heroización. Seguramente –dice Themelis, el responsable de las excavaciones de Mesenia–[15], perdieron la vida en una guerra de resistencia contra Demetrio de Faro (214) o Nabis de Esparta (201).

"Amazonas" en el marco cívico-dinástico

Cuando se trata de ciudades organizadas conforme a la lógica dinástica, no democrática (a menudo situadas en los confines de la expansión del mundo griego, con poblaciones mezcladas, griegas y no-griegas), las mujeres combatientes no aparecen como ciudadanas defendiendo sus ciudades. Las guerreras son las reinas (dinastas) que defienden su poder y el de su dinastía. Heródoto evoca el caso de la griega Feretima de Cirene[16], en el siglo VI. Ejemplo este que parece legendario, pero que podría no serlo, teniendo en cuenta la figura, también griega, de Artemisia de Halicarnaso[17]. La Caria de los Hecatomnidas, en el siglo IV, presenta otros ejemplos probados tanto por textos como por inscripciones. Cierto que nos referimos aquí a un marco de amplios contactos culturales; sin embargo, desde su punto de vista, se inspiran también en la Artemisia perfectamente griega que luchó en Salamina. Su estatua, al igual que las de toda su dinastía, se erigió en el mausoleo que glorificaba a los Hecatomnidas[18].

---

14 *SEG* XLVII, 428; Themelis (1996: 29 y figura 12); Themelis (2000: 96-102).

15 No obstante, las propuestas de Petros Themelis (también planteadas en Themelis, 2001: 199-215) han sido muy discutidas, con razón, a mi modo de ver: Fröhlich (2008).

16 Heródoto, 4, 160-205.

17 Heródoto, 7, 99; 8, 93; 8, 103.

18 Sobre la inspiración de la Artemisia de 480 para las dinastías hecatomnidas, véase Jeppesen (2002).

Aunque con respecto al ejercicio de la función dinástica los textos retienen el nombre de Mausoleo, el primer sucesor de su padre Hecatomno (muerto en 377/6), las inscripciones certifican el reparto de poder que se llevó a cabo en la pareja *adélfica* que formaba con Artemisia II. Al morir Mausoleo, en 353, Artemisia ocupa sola el trono hasta su muerte, en 350/351. No retomaremos aquí el análisis de las inscripciones realizado por E. Carney[19]; simplemente señalaremos que a Artemisia, durante el reinado de su padre, se le reconoce una capacidad de acción similar a la de Mausoleo: en el decreto que otorga privilegios a los cnosios encontrado en Labraunda, ella es garante de los privilegios concedidos con arreglo a su poderío (*dúnamin*). Se la conoce por haber luchado dos veces en Rodas[20].

Las Amazonas –término, recordémoslo, empleado como genérico para referirnos a las mujeres combatientes– existieron en el imaginario de los griegos y en la realidad de las prácticas griegas. Entonces, ¿por qué dudamos de su existencia? Probablemente, es debido a un determinado discurso griego sobre las Amazonas que tuvo gran repercusión y sigue imponiéndose todavía hoy.

Hacer que las Amazonas mueran: un discurso ateniense

En contexto ateniense y a partir de finales del siglo VI es cuando vemos desarrollarse un discurso que aclimata el reparto de sexos y la exclusión de las mujeres de la guerra. Esto no quiere decir que antes fuera habitual y normal que las mujeres lucharan. Lo que significa es que, a partir de esta época, ver combatir a mujeres no es simplemente una excepción estadística, sino un hecho anómalo, inaceptable o insoportable. Consideraremos aquí dos momentos de la elaboración de semejante discurso. Por una parte, la metamorfosis del mito de las Amazonas por el relato de la Amazonomaquia ateniense. Por otra parte, el empleo que de este mito hace el orador Lisias en el inicio del siglo IV.

Metamorfosis de un mito

Empecemos por recordar que los relatos sobre Amazonas dependen de lo que los griegos llaman las *palaiá*, denominadas *arkhaîa* por Tucídi-

19 Carney (2005).

20 Demóstenes, XV [= *En favor de la libertad de los rodios*], 11, 27; Vitruvio, II, 8, 14-15.

des. Para el historiador, estos relatos no pueden verificarse y, por tanto, deben ser excluidos del discurso centrado en los acontecimientos del pasado, el cual pretende decir lo que verdaderamente ha acaecido. Esta postura es original en época de Tucídides y, contrariamente a este, sus contemporáneos los logógrafos son lo que hoy identificaríamos como mitógrafos o "relatores de historia". En esa época, los relatos sobre el pasado, sobre las *arkhaîa*, son admirados, escuchados y poco criticados todavía. *Arkhaîos* remite al tiempo de la *arkhé*, de los orígenes, el tiempo primordial de la fundación. Para narrar esta época (que flota libremente en la cronología) los antiguos utilizan relatos que nombran *lógoi* o *mûthoi*, término este último que subraya la eficacia social de dichos relatos. Esta denominación nos interesa en particular cuando reflexionamos sobre la performatividad de los *lógoi*.

Ahora bien, en el último tercio del siglo VI, una *Teseida* (al tiempo *lógos* y *mûthos* ateniense) cuenta cómo un ateniense raptó a la Amazona Antíope para desposarla[21], y cómo sus compañeras vinieron a atacar a los atenienses para rescatarla. La transformación del mito panhelénico (en este caso, las Amazonas se quedan en su lugar, en Asia Menor, y luchan junto a los héroes o se enfrentan con ellos) tiene dos consecuencias principales: el escenario de la guerra contra las Amazonas se desplaza hacia Atenas y las Amazonas empiezan a perder la consideración de héroes legítimos.

De hecho, en las representaciones áticas del siglo VI, las Amazonas abandonan poco a poco las armas griegas (casco, espada, escudo redondo, lanza) para montar a caballo y adoptar armas típicamente escitas: arco curvo, hacha pequeña, escudo tracio. En adelante, se les representa con medias y túnicas ceñidas, moteadas o a rayas. Llevan un gorro elástico llamado frigio adoptando así un marcado aspecto oriental. Por otro lado, a finales del siglo VI, los enfrentamientos con los persas, primero en Jonia, después en la propia Grecia, favorecen la analogía entre estos y las Amazonas. Los héroes de antaño y los actuales han sido igualmente vencidos por los griegos. En la leyenda de Teseo, las Amazonas deseosas de vengar a su compañera Antíope invaden el Ática y sufren una humillante derrota antes de volver a casa. En Delfos, los atenienses edifican para Apolo una ofrenda monumental con una Amazona luchando en la fachada principal y dos Amazonas más a caballo como acróteras. Se

---

21 Plutarco, *Teseo*, 28; Jacoby, *FGrHist* 3 B, II, 344, n. 20; Aristóteles, *Poética*, 1451a 16-22.

trata, probablemente, de la primera referencia esculpida (quizás del 510) al triunfo de los atenienses sobre las Amazonas. El motivo también se retoma en Eretria, ciudad bajo control ateniense y su única aliada europea contra los persas[22].

Así pues, el tema de la Amazonomaquia se desarrolla en Atenas, o bajo influjo ateniense, en la escultura monumental. Dicho tema escenifica estilizada y metafóricamente la victoria (¿definitiva?) del orden griego sobre el desorden bárbaro y oriental: el combate de las Amazonas, hijas del dios del altercado bélico, es tratado al mismo nivel que el combate de los dioses contra los Gigantes, el de los héroes contra los Centauros o el de los aqueos contra los troyanos. En todos estos casos, se trata de visualizar los posibles ocasos del caos rechazado por los griegos: el salvajismo, la violencia, la insumisión al orden cívico[23].

Pasando por el filtro narrativo de la Amazonomaquia de Teseo, los atenienses transforman la victoria de los griegos contra los persas en victoria propiamente ateniense, lo que les permite evocar a una nueva potencia, la propia, precisamente cuando detentan la jefatura de la liga de Delos y someten a la fuerza a las ciudades griegas del Egeo y Asia Menor. La victoria de los atenienses guiados por Teseo contra las Amazonas, que llegan con la intención de invadir Grecia, justifica y propicia el paradigma de la superioridad de la *pólis* del Ática en el mundo griego.

La autoridad de este relato procede de su impacto visual, de su fuerza narrativa, de las características bien conocidas por el *mûthos* o el *arkhaiologeîn* que buscan la eficacia social mediante emociones provocadas[24].

En el panorama monumental erigido por los atenienses, las Amazonas se van quedando reducidas a su sexo, lo que implica una pérdida paulatina del carácter heroico (de su *andreía*).

Ya no hay Amazonas, solo "mujeres", pues solo las mujeres existen

En 386 a.C., Lisias, ateniense reciente ya que su padre procede de Sicilia –y que, además, se ha librado de las exacciones de los oligarcas que se hacen con el poder en la Atenas del 404, tras la derrota de la ciudad ante Esparta–, compone, una vez restaurada la democracia, el discurso oficial (*epitáphios lógos*) tradicionalmente pronunciado por un magis-

---

22 Para estas representaciones escultóricas: Tyrrell (1989: 6-12).

23 *Ibid*.

24 Aristóteles, *Poética*, 1450-1451.

trado elegido (dotado de *arkhé*) para celebrar a los soldados muertos en combate en el primer año de la guerra llamada "de Corinto". Estos hombres –dice el orador con una retórica acordada y probablemente institucionalizada en los años 460–, dado su sacrificio, se ponen a la altura de sus prestigiosos ancestros. Entre las hazañas de estos últimos (enterrar a los argivos caídos ante Tebas, acoger a los Heráclidas…) figura la antigua victoria sobre las Amazonas[25].

Varias afirmaciones se enuncian ante el público ateniense: las Amazonas fueron temibles adversarios, superiores a los hombres (*ándres*), subyugadoras de regiones enteras e impulsadas por un apetito de conquista solo contenido por la resistencia de una ciudad, Atenas, en la que habitaba por aquel entonces el único pueblo con similar reputación. Las Amazonas son, ciertamente, las *antiáneirai* de la epopeya, pero plenas de *húbris*[26].

Frente a los atenienses, los únicos que consiguen dominarlas, la fuerza de las Amazonas se reduce a la que se espera de su sexo; la derrota las convence de algo que su cuerpo no había logrado imponer: eran mujeres (*gunaîkes*), nada más que mujeres. Al tropezar con guerreros de provecho, su valor se igualó con su sexo (*phúsis*); adquirieron fama opuesta a la precedente y se revelaron como mujeres (*gunaîkes*), más aún que por sus cuerpos (*somáton*), por los peligros en que se vieron[27]. Así pues, la victoria ateniense supone el final de la locura de las Amazonas, de aquellas que obraban en contra de su propia naturaleza tomándose por dominantes; la victoria ateniense anuncia el final de su poderío y de su nombre.

La gloria de los atenienses no solo se debe a que son más fuertes que las Amazonas, se debe sobre todo a su capacidad para desenmascarar a estos falsos *ándres* reduciéndolos a lo que la naturaleza de sus cuerpos exigía: que no tuvieran nombre ni individual ni colectivamente, es decir que no tuvieran organización política ni gloria. Que, en adelante, no sean sino mujeres.

El *epitáphios lógos* autorizado por la *arkhé* del magistrado oficial que lo pronuncia, así como por la *arkhé* intrínseca a las *palaiá* (o a

25 Lisias, *Oración fúnebre*, 4.

26 Lisias, *Oración fúnebre*, 4: "Debido a su enorme valor, aquellas mujeres se parecían más a los hombres (*ándres*) que a su propio sexo (*tèn phúsin gunaîkes*); pues, con respecto a los varones, parecía mayor la superioridad de sus espíritus que la inferioridad de su apariencia. Dominaban ya a muchas razas, y tenían de hecho avasallados a sus vecinos…".

27 Lisias, *Oración fúnebre*, 4.

la *arkhaîa*), trata de otorgar una dimensión universal y definitiva a la diferencia entre hombres y mujeres: hay que ser verdaderamente uno u otro. Las Amazonas, que en apariencia no eran mujeres, deben aceptar la verdad proclamada por sus cuerpos: son mujeres. En otros términos, la división que debe imperar socialmente es la que separa hombres y mujeres y no la que separa a los héroes (masculinos y femeninos) de los simples mortales (hombres y mujeres).

Lo interesante es la declaración: "Debido a su enorme valor, aquellas mujeres se parecían más a los hombres (*ándres*) que a su propio sexo (*tèn phúsin gunaîkes*)", dice Lisias[28]. Las Amazonas han engañado a todo el mundo, la división de los sexos (corporal) no es, por lo tanto, evidente. La *andreía*, el valor, el comportamiento, lo que denominamos género, puede imponerse en la percepción del individuo. Antes de la derrota, las Amazonas eran viriles como héroes. No eran "mujeres", en definitiva, no poseían los rasgos propios de las esposas. Si en la epopeya la división se establece entre los protagonistas heroicos y la infantería, así como en el ámbito de la representaciones religiosas estos se sitúan entre la divinidad (*he* o *ho*) y los mortales, en la ciudad –según dice el texto– la división debe darse entre hombres (plenos de *andreía*) y mujeres (desprovistas por completo de *andreía*), entiéndase "esposas".

Por supuesto, se trata de un discurso circunstancial sobre un mito considerado por sus trazos de autoridad, pero también por su plasticidad y su polisemia. El discurso de Lisias y la metamorfosis del mito que convierten a las Amazonas en representaciones de un desorden definitivamente vencido, constituyen solo parte de los elementos participantes en los antiguos significados del mito de las mujeres guerreras. No obstante, hay que indicar que se sitúan en el preciso momento y en el contexto del imperialismo ateniense. Así que, ¿podríamos plantearnos la cuestión de la representatividad y de la pertinencia social de tales representaciones? En adelante, ¿podríamos afirmar que la idea en sí de mujeres combatientes era percibida como una transgresión de naturaleza?

¿En qué consiste la eficacia social del discurso que excluye a las mujeres, por naturaleza, del combate?

Las investigaciones sobre las mujeres combatientes realizadas por los historiadores, en especial las referidas al empleo hecho por las ciudades de Asia Menor del mito de las Amazonas, sugieren que el discurso ateniense

28 *Ibid.*

antes evocado tenía un impacto más bien mínimo en las representaciones que los griegos concedían al tiempo de la guerra, de la hazaña heroica, y de la diferencia entre los sexos. Esta hipótesis conduciría a reservar a los discursos sexistas una función retórica, a validar, de forma totalmente oportunista, los repartos de género reinantes en la ciudad democrática.

Fuera de Atenas persistencia de las Amazonas panhelénicas: mujeres y guerreras.

A pesar de la popularidad y la expansión del tema de la Amazonomaquia ateniense –proporcional al dominio político-militar que la ciudad ejerce en el Mediterráneo griego durante los siglos V y IV–, el tema del heroísmo de las Amazonas sigue difundiéndose. En numerosas regiones de la propia Grecia o de Asia Menor, las ciudades materializan el paso de las Amazonas; señal de que estas conservan su poderío de tipo heroico. Hecateo –autor de una *Periégesis* (o *Periplo alrededor de la tierra*) poco antes del 500, que solo conocemos por algunas citas de época tardía)– da noticia del paso de las Amazonas por tal o tal ciudad de Asia Menor. En esos lugares no se les evoca como derrotadas, muertas *in situ*, sino como fundadoras de ciudades, a veces como epónimas de las mismas[29]. La ciudad de Mirina, en Eólida, lleva el nombre de una de ellas, como Sinope citada por Andrón de Teos en el siglo IV[30]. Aquí, las Amazonas son ancestros de una época intermedia. De origen divino, dieron a luz prestigiosas estirpes, en una tradición narrativa que recuerda la del popular *Catálogo de las mujeres* atribuido por los griegos a Hesíodo, poeta de inicios del siglo VII. Algunas ciudades, como Esmirna, incluyen a las Amazonas en sus monedas, dando cuenta del orgullo que produce descender de semejantes mujeres. Píndaro, en el siglo V a.C., afirma que el gran santuario de Ártemis de Éfeso fue fundado por Amazonas. Y en un contexto de rivalidad entre ciudades –como señala el incrédulo Estrabón en época imperial–, afirmar que se desciende de una Amazona resulta cautivador[31]. Al parecer, la lectura ateniense y clásica de unas Amazonas símbolos de la barbarie oriental y su violento desorden no llegó a convencer a todos los griegos, ni en época romana ni siquiera en época clásica.

---

29 Hecateo, *FGrHist* 1 F, 7a y 226 = Stephanus Byzantius, *s.v. Chadisia* y *s.v. Amazoneion*.

30 *FGrHist* 802 F 3.

31 Estrabón, XI, 5, 3-4; Larson (1994: 114-115); Blok (1997).

Fijémonos en el grupo escultórico de Amazonas levantado en Éfeso hacia 430 a.C. Realizado por Policleto y Fidias, entre otros, este grupo representa a pacíficas mujeres guerreras. Como indica Hölscher[32], está claro que, aquí, las Amazonas, figuras venerables y tranquilas, simbolizan la identidad cívica de una ciudad protegida por aquellas que, en la Atenas de la misma época, se presentan como adversarias vencidas por siempre jamás. Parece ser que los escultores pagados por la ciudad de Éfeso dan lugar a una reivindicación simbólica. Se trata de ponerse del lado de los enemigos heroicos de Atenas, de las insumisas convertidas en metáfora de la resistencia al orden ático que, en 430, domina a todos los griegos del Egeo en el marco del imperialismo ático-délico. Este ejemplo no es excepcional: en Halicarnaso, Caria, las dinastías del interior que se amparan de la ciudad en el siglo IV, también utilizan la iconografía de las Amazonas en el monumento fúnebre edificado en su propio honor. De hecho, la célebre tumba del rey Mausoleo expone las estatuas del conjunto de dinastas, hombres y mujeres: Artemisia I, Artemisia II, Afne, Ada. Aquí, reyes y reinas tuvieron acceso al poder político y militar, como bien indican las inscripciones encontradas por los arqueólogos. Dentro de un repertorio ampliamente conocido, los carios parecen haber elegido un tema lo suficientemente rico y ambivalente como para celebrar al mismo tiempo el prestigio de una ciudad griega tradicional y el de una dinastía de Asia Menor en la que las mujeres podían ser algo más que esposas, compartiendo el poder político y, a veces, participando en la guerra.

La norma ciudadana: las ciudadanas no existen, son mujeres

El público al que se dirige Lisias lo componen ciudadanos reunidos para celebrar a los caídos del ejército regular. A las mujeres se les mandó a casa (dice Tucídides), como si la ciudad temiera el desorden que estas podrían sembrar en el orden establecido por los hombres.

En la ciudad clásica, los que van a la guerra son normalmente los hombres, no las mujeres. Ir a la guerra es incluso un privilegio y un deber cívico en la ciudad. Las mujeres son aquellas por las que se lucha. Según Heródoto, las guerras tuvieron como primera causa el rapto de mujeres[33]. Así ocurre con Io, princesa argiva raptada por los fenicios, con Europa, hija del rey de Tiro raptada por los griegos, con Medea arrebatada al

32 Hölscher (2000: 205-18).

33 Heródoto, I, 1-5.

rey de Cólquide por los griegos y, finalmente, con Helena. Las mujeres son consideradas al mismo tiempo como botín y como tesoro: hay que protegerlas y conseguirlas. La guerra es un desajuste en el intercambio de mujeres regulado (mediante el don amonedado). En este ámbito cívico e institucionalizado, las mujeres entrañan casa, propiedad, esperanza de tener niños y cuestiones de herencia. Esas mujeres son hijas, esposas y madres para los combatientes implicados en la guerra. En la ciudad, son ciudadanas. Pero, dado que su función social consiste, sobre todo, en dar continuidad a la casa cívica, se les considera ante todo mujeres; también para los historiadores modernos, a pesar de los trabajos y los resultados obtenidos por muchos investigadores[34], las ciudadanas no existen: no son sino mujeres.

Conclusión

Así pues, los hombres y las mujeres implicados en la guerra pertenecen al mismo universo, la clase de propietarios que cuentan con legar bienes a los suyos. En la reflexión dejamos de lado a los esclavos (hombres y mujeres), a los pobres (cf. la ausencia de labradores en la *Ilíada*) carentes de familia en el sentido en que su procreación no está socialmente organizada y, por supuesto, los dioses y diosas, así como los héroes y heroínas, quienes se despreocupan de su herencia para consagrarse a su propia gloria.

En el marco cívico-militar, las mujeres solo participan en la guerra cuando el peligro amenaza al conjunto de la ciudad, cuando el enemigo llega a las puertas. Las Amazonas resistentes son la última esperanza de la ciudad. El "privilegio" de la guerra es una función asociada al dominio político de una clase de individuos (los ciudadanos) sobre otros. De hecho, históricamente, la ampliación de la capacidad bélica a todos los habitantes varones y libres de la ciudad es una conquista en detrimento de los privilegios aristocráticos. Lo que también está claro es que, dentro del grupo de ciudadanos, los hombres (ciudadanos) dominan a las mujeres (ciudadanas), pero esta división es secundaria, se produce tras la distinción entre el grupo de ciudadanos(as) y el de no-ciudadanos(as).

Casi siempre, el discurso cívico-democrático, el que va dirigido a los ciudadanos, es el único conocido; dada su presencia permanente en las fuentes clásicas, es el más accesible. Cierto que ha resultado ser muy interesante para las historiadoras de las mujeres y del género, quienes

34 Véase la alusión al debate historiográfico en Blok (2005).

lo han definido como el *discurso sobre lo femenino*, un tipo de discurso sobre la alteridad. Sin embargo, para dar cuenta de la realidad antigua en su totalidad (o en la mayor parte de su totalidad) se impone atender a todos los tipos de discursos, a todos los contextos. Solo entonces se percibe la coexistencia de *lógoi* y de prácticas variadas referentes a las mujeres y la guerra. Esto basta para demostrar que los antiguos, incluso en Atenas, son capaces de distinguir entre la norma prescriptiva, política y moral (o ideológica), y una realidad cada vez más compleja. Contrariamente a lo que dan a entender algunos antropólogos, existen actitudes y representaciones homogéneas de ciudadanas en guerra, de dinastas en guerra, así como de diosas –claro está– y, por supuesto, de Amazonas; por el contrario, en el mundo griego no las hay de mujeres (grupo definido por su sexo) en guerra.

Figura 1. Alabastro corintio, Imbros de Samotracia, finales del siglo VII (Blok 1995: fig. 3).



Figura 2. Relieve de bronce en correa de cuero, escudo argivo del segundo cuarto del siglo VI. Duelo entre Aquiles y Pentesilea. Inscripción: PEN (Blok 1995: fig. 2b).

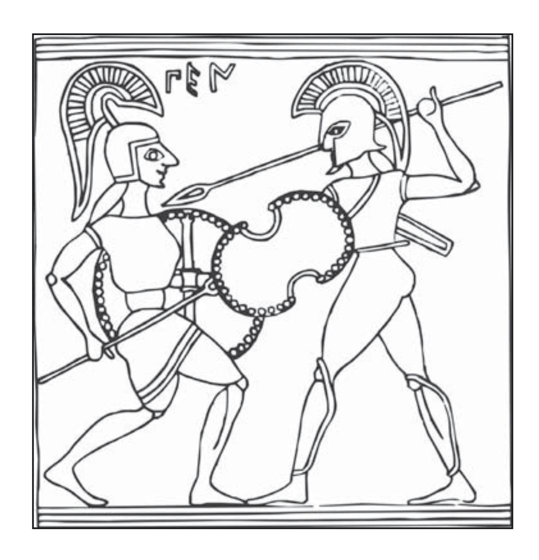


Figura 3. Lecito ático con figuras rojas, segunda mitad del siglo V, por el pintor de Eretria. Museum of Fine Arts, Boston (95.48).



Bibliografía

Blok, J.H. (1995). *The Early Amazons: Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth,* Leiden.

Blok, J.H. (1997). "A Tale of Many Cities. Amazons in the Mythical Past of Greek Cities in Asia Minor", en S. Marchand y E. Lunbeck (eds.), *Proof and Persuasion: Essays on Authority, Objectivity and Evidence*, Brepols: 81-99.

Blok, J.H. (2005). "Becoming Citizens. Some Notes on the Semantics of «Citizen» in Archaic Greece and Classical Athens", *Klio* 87: 7-40.

Carney, E.D. (2005). "Women and *Dunasteia* in Caria", *American Journal of Philology* 126: 65-91.

Fröhlich, F. (2008). "Les tombeaux de la ville de Messène et les grandes familles de la cité à l'époque hellénistique", en C. Grandjean (ed.), *Le Péloponnèse d'Epaminondas à Hadrien* [2005], Paris : 205-225.

Hölscher, T. (2000). "Die Amazonen von Ephesos: ein Monument der Selbstbehauptung", en Agathos daimôn. *Mythes et cultes. Etudes d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil*, *Bulletin de Correspondance Hellénique Supplément* 38: 205-218.

Jeppesen, K. (2002). "Where Images of Ancestors Represented in the Maussolleion at Halikarnassos?", en J.M. Højte (ed.), *Images of Ancestors*, Aarhus: 43-48.

Kunze, E. (1950). *Archaische Schildbänder: ein Beitrag zur frühgriechischen Bildgeschichte und Sagenüberlieferung*, Berlin.

Larson, J. (1994). *Greek Heroine Cults*, Madison.

Loraux, N. (1989). *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris.

Themelis, P. (1995). "Messḗnē", *Ergon* 42: 27-36.

Themelis, P. (2000). *Ērōes kai ērṓa stē Messḗnē,* Athḗnai.

Themelis, P. (2001). "Monuments guerriers de Messène", en R. Frei-Stolba y K. Gex (eds.), *Recherches récentes sur le monde hellénistique. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 60e anniversaire de Pierre Ducrey*, Bern: 199-215.

Tyrrell, W.M.B. (1989). *Amazons. A Study in Athenian Mythmaking* [1984], Baltimore.

Laura Sancho Rocher / Universidad de Zaragoza/Grupo *Hiberus*

Demóstenes ΣΥΜΒΟΥΛΟΣ (I).

El discurso demosténico sobre el deber, la concordia social y la financiación de la guerra (355-346 a.C.)[1]

Demóstenes es, seguramente, nuestra mejor fuente para reconstruir la situación socioeconómica de Atenas tras la Guerra Social. Los escritos de Isócrates, especialmente *Sobre la Paz* y *Areopagítico*, y de Jenofonte, *Ingresos*, han de ser considerados ensayos, escritos teóricos, dirigidos a una minoría culta. Indudablemente reflejan el hastío en relación a las ansias imperialistas de Atenas de, al menos, una parte –importante por su estatus e influencia– de la ciudadanía, y proponen cambios en la política ateniense que se han puesto en conexión con la llamada línea de Eubulo introducida, al parecer, a partir de la derrota de Embata (355 a.C.). Jenofonte (*Póroi* 1.1, y *passim*) aconsejaba que Atenas se procurase los medios para sostener la democracia sin explotar a los aliados; e Isócrates (7.20-24) culpaba al imperialismo de los problemas económicos por los que pasaba la ciudad tras la mencionada guerra. Ambos seguían pensando que Atenas merecía la hegemonía pero alentaban otro tipo de liderazgo, el cultural y económico. Los discursos de Demóstenes, por el contrario, estaban pensados para ser escuchados por masas populares y utilizaban como punto de partida los lugares comunes que esta admitía. Eso no significa que el orador desconociera la grave situación de Atenas o no fuera capaz de abordarla de manera coherente. En estas páginas se va a intentar mostrar que los argumentos retóricos de Demóstenes no son anecdóticos ni meramente coyunturales –al margen de que cada discurso tenga objetivos concretos– sino que responden a una opción política y a una visión, elevada desde el punto de vista ético, del papel que todavía cabía esperar de Atenas.

Los discursos objeto del presente análisis serán las primeras demegorías junto a los cuatro discursos forenses escritos para causas de *paranomía*, todos ellos fechados entre el final de la Guerra Social y la Paz de Filócrates. La crítica moderna suele considerar que, en este periodo, De-

---

1 Estudio realizado en el marco del Proyecto de Investigación HAR2008-04897/HIST financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

móstenes estaba muy próximo a Eubulo, lo que equivale a sostener que servía "a los ricos". Asimismo se esgrime la existencia de posibles razones personales tras las persecuciones judiciales dirigidas contra Androción o Timócrates[2]. Es cierto que en esta fase Demóstenes no había destilado el que habría de ser objetivo primordial de su política exterior, y en torno al cual pudo hacer cristalizar todos esos ideales que él consideraba irrenunciables; sin embargo, desde sus primeras actuaciones políticas, empezó a esbozar un proyecto acerca del deber moral que obligaba a la gran ciudad que Atenas había sido en la época pasada y no podía ya dejar de ser. Los temas de la unidad nacional, la implicación militar en la defensa de los intereses griegos, la necesidad de que todos en la ciudad contribuyeran, cada uno con sus medios, a ese objetivo, y también el de la hegemonía política y moral de Atenas sobre la Hélade, están presentes desde el principio y componen un potente discurso performativo. Las oraciones tempranas redactadas para procesos de ilegalidad incorporan objeciones a políticas fiscales aplicadas en momentos muy críticos para la ciudad. Para algunos estudiosos la postura que reflejan sería contraria a los intereses de los pobres y favorecería a los ricos; en esto coincidiría supuestamente con la política de Eubulo. Esta interpretación contradice el supuesto de que fuera la orientación dada por Diofanto y Eubulo a la economía de Atenas la que acostumbrase al *dêmos* a vivir de subvenciones. Una lectura del escenario político en términos de dos facciones, una favorable a los intereses del *dêmos* y otra, a los de los ricos, debería ser sustituida por la de la existencia de variados y diversos hombres y grupos políticos que pugnan por ganarse la primacía ante la asamblea, y que difieren en los medios para lograr fines en los que básicamente coinciden, como es mejorar los ingresos de la ciudad y evitar en ella los disturbios causados por el malestar social. Diofanto, Eubulo y su grupo no eran contrarios a los intereses del *dêmos* y defensores de los de los ricos, sino que, en todo caso, propiciaron una política económica que favoreció el desarrollo de inversiones nuevas frente a las tradicionales. Es decir, ayudaron al desarrollo de determinado tipo de riqueza. Aunque Eubulo no deba ser considerado sin más como pacifista[3], es probable que

---

2 Ejemplos recientes de estas posturas: Opitz (1976: 43, 63); Dusanic (1979), quien habla de una adscripción a la "facción imperialista de Timoteo"; Badian (2000: 23); Burke (2002).

3 Para el pacifismo al que, desde Andócides, se atribuye una procedencia social acomodada y una tendencia no democrática, cf. Bearzot (1985) y Missiou (1992). Pero, según Hunt (2010: 42-45, cf. 241ss), no es correcto identificar pacifismo con ricos, y belicismo con pobres, porque ni todos los ricos son iguales ni todas las riquezas tienen el mismo origen. En contra de la excesiva simplificación hay que recordar que

se preocupara más de potenciar las actividades lucrativas de Atenas que de mantener sus tradicionales ambiciones de grandeza. Por el contrario, Demóstenes, quien nunca olvidó cuáles son las áreas neurálgicas para la economía ática, se presentaba desde el principio de su carrera política como un hombre obsesionado por la imagen, la *dóxa*, de Atenas y por que Atenas no renunciara a desempeñar el papel de hegemonía moral de los griegos.

Los primeros discursos públicos forenses de Demóstenes

Si Demóstenes nació ca. 384 y alcanzó la mayoría de edad ca. 376, sus primeras apariciones judiciales se produjeron a raíz de una demanda privada cuyo fin era la recuperación de la herencia paterna. La preparación de los discursos contra sus parientes Áfobo, Demofonte y Terípides, seguramente respaldada por la pluma de Iseo (cf. [Plu.] 844bc), le reportarían un prestigio suficiente como para dedicarse a la logografía y obtener de ese modo ingresos importantes. No obstante, hay que subrayar que Demóstenes gastó buena parte de ese dinero en sentar las bases de su ulterior carrera política pues, de otro modo, no se entenderían los dispendios a favor de la ciudad, en forma de cuantiosas donaciones y costosas liturgias, una actitud habitual en los individuos que tenían ambiciones políticas[4]. Esta conducta demuestra, de entrada, que Demóstenes no era simplemente un rico *aprágmon* como su padre, sino que su ambición era convertirse en un líder de la ciudad y del demos. Seguramente nunca pensó dedicarse de por vida a la logografía sino que consideraría esta profesión como un estadio necesario para rehacer su

---

tras la guerra social estaría bastante extendida la inclinación ateniense a evitar los conflictos armados. Montgomery (1983: 68) no cree que Eubulo sea el líder de un hipotético partido pacifista ni el jefe de una facción con la que Demóstenes colaboraba. Burke (1984) subraya que la intervención en Eubea en 349/8 fue alentada por Eubulo, en coincidencia con la crisis de Olinto. Sobre la oposición de Demóstenes a esta expedición, cf. Ryder (2000: 56-57). Por otra parte, en 347/6 (D. 19.10; 302-304), Eubulo y Esquines enviaron embajadas por Grecia convocando al resto de los griegos contra Filipo. Al obtener escasa respuesta, se vieron obligados a optar por el acuerdo con el rey macedonio.

4 Badian (2000: 16-17), para la tutoría de Iseo. Badian, que no cree que Demóstenes siga una línea política sectaria, sostiene en este artículo que el orador se manifiesta en sus primeras apariciones políticas como un joven en busca de objetivo político. Burke (1988) argumenta que el padre de Demóstenes evitó todo lo que pudo tener relevancia política y se apartó de la línea de actuación propia de la elite tradicional. Su hijo se distanciaría desde el inicio de esta conducta. Sobre la ambigüedad de la tendencia a la *apragmosýne*, cf. Adkins (1976) y Christ (1990).

fortuna y poder convertirse en el ideal de hombre, libre de las necesidades cotidianas, que concentra todos sus esfuerzos en la tarea de consejero[5].

Los primeros discursos forenses, redactados justo después de la derrota ateniense ante los aliados rebelados, interesan aquí especialmente por los argumentos que Demóstenes elige para sostener sus demandas ya que, salvo el *Contra Leptines,* son discursos de encargo. Es perfectamente posible que Androción y Timócrates hayan sido enemigos personales de Demóstenes, e incluso miembros de grupos políticos rivales (Pecorella Longo, 1971), pero ello no significaría que cada facción defendiera un proyecto político coherente, o fuera el equivalente de un partido político moderno (Mitchell & Rhodes 1996). Lo que importa ahora, pues, es el tipo de razonamiento que el de Peania eligió para elaborar retóricamente sus demandas.

El discurso *Contra Androción* fue escrito para un tal Diodoro, uno de los dos demandantes del hijo de Andrón. Androción fue un prestigioso y popular político de la primera mitad del s. IV y, más tarde ya en el exilio, un historiador al que, en aparente contradicción con su supuesta tendencia política anterior, suele asignársele una heredada posición antidemocrática[6]. Los dos demandantes, Euctemón y Diodoro, se confiesan enemigos de Androción (22.1-2); el primero, por un asunto dinerario que seguramente tiene que ver con la actividad del demandado como cobrador de atrasos; el segundo, Diodoro, por haber sido acusado de homicidio cometido contra su padre. La demanda que ambos interponen por ilegalidad se dirige contra la propuesta de Androción de otorgar, sin previo *proboúleuma,* una corona cívica a la Boulé a la que él mismo había pertenecido el año anterior, y a pesar de no haber sido capaz de construir el número de trirremes requerido para ello. Como demuestra MacDowell (2009: 171-176), los argumentos relativos a la ilegalidad son débiles y, seguramente, los demandantes esperaban que Androción se defendiera aduciendo que el motivo de fondo de la persecución dirigida contra él radicaba en su labor de recaudador del año anterior, una

5 He analizado este ideal en Sancho Rocher (2011), a través del discurso de acusación de Demóstenes *Contra Midias,* donde el orador se presenta como un rico tradicional dedicado al bien común, ya que la diferencia entre la política y la economía era considerada tácitamente como la de una actividad noble dirigida hacia el bien de los otros frente a la que se orienta al interés de uno mismo.

6 Se da por correcta habitualmente la identidad del padre de Androción con el oligarca y miembro de los Cuatrocientos de nombre Andrón. Pero sorprende que este hecho no sea explotado en el discurso de Demóstenes, sobre todo cuando califica de oligárquica la actuación de Androción en el cobro de los atrasos. Harding (1977; 1978) duda de la legitimidad de suponer tendencia oligárquica al atidógrafo; Rowe (2000; 2002), que sí lo cree un oligarca, relaciona su comportamiento con su relación con Isócrates.

actividad que podía ser presentada como popular (42; 46; 48-49; 59). De ahí la extensión del tratamiento de la misma en Demóstenes. Cabe, pues, preguntarse si ambos demandantes se contaban entre los deudores a los que Androción había presionado. A la par que los argumentos meramente jurídicos (5; 8), el discurso pretende desacreditar personalmente a Androción asumiendo que se había dedicado a la prostitución en su juventud, y recordando que heredó de su padre deudas al estado (24; 33). El asunto de fondo, en el cual conviene que nos centremos, es que, durante el año anterior, y último de la guerra de los aliados, Androción había hecho esfuerzos para recuperar el dinero debido a la ciudad por atrasos en el pago de la *eisphorá* (42), proponiendo una comisión al efecto; y que la asamblea le había autorizado a actuar acompañado de los Once. Demóstenes decía no combatir la recaudación en sí –al contrario, reconocía la necesidad de que la ciudad recuperase el dinero que le debían los particulares–, sino la falta de respeto a las leyes. En ese sentido, y enlazando su argumento con el de ese democrático principio de legalidad exigible en las propuestas de ley, razonaba que el modo en el que Androción requería los atrasos no era conforme a las leyes (51), sino oligárquico –o tiránico (cf. ὕβρις y ὑπερηφανία; 121)– por recurrir a la intimidación e invadir la privacidad del hogar (51-52). Por contraste, las leyes que, según Demóstenes, Androción habría despreciado, traducirían la suavidad del carácter democrático ateniense: la piedad y la compasión que caracterizaban a los hombres libres (57) y que estaban en los antípodas de los métodos de Androción.

Es bastante común la caracterización de Androción[7], junto a Leptines o Aristofonte (24.11), entre otros, como políticos populares que tomaban posiciones favorables a los pobres, y enarbolaban la bandera de la lucha contra el fraude fiscal y el exceso de exenciones en los pagos litúrgicos de los ricos. A pesar de lo extendido de esta interpretación hay que señalar algunas incoherencias en la misma. La *eisphorá* –cuyos atrasos reclamaba Androción– era un impuesto extraordinario que, en caso de necesidad, aprobaba la asamblea, y cuyo fin específico era militar[8]. A

7 Uno de los indicios de la popularidad de este político es el decreto honorífico de Arcesine (Tod II 152) del año 357/6. Una década después Androción proponía honrar a los reyes del Bósforo por su preocupación por las exportaciones de trigo a Atenas. Cf. Moreno (2007: 61ss).

8 La primera *eisphorá* de época clásica se aprobó en 428/7, coincidiendo con la crisis de Mitilene y ascendió a 200 Ts (Th. 3.19, 1); ya entonces contribuyeron metecos y ciudadanos. Con posterioridad a 395, durante la guerra de Corinto, volvieron a ser gravosas para los ricos (Flament, 2007: 189ss), pero desde 378, con la institución de las sinmorías (Philoc. *FGrH*328 F41) y quizás de los *proeisphérontes* (Is. 6.60; D. 50.8; cf. Cataudella, 1997) parece que la presión no resultó tan insoportable,

diferencia de las liturgias civiles, relativas a los festivales religiosos, que beneficiaban anual y directamente al *dêmos* si eran implementadas con generosidad, la *eisphorá*, junto a las *syntáxeis* de los aliados, solo se levaban en caso de urgencia bélica[9]. En el discurso presente, Demóstenes afirma que, desde el arcontado de Nausínico (378/7), en Atenas tendrían que haberse recaudado 300 Ts, de los que solo eran adeudados 14 (22.44). Por tanto, en un periodo de aproximadamente veinte años, las contribuciones para la guerra pagadas por los ricos –seguramente unos 1.200, cuyos bienes globales estaban tasados desde 378/7 en 6.000 Ts[10]– vendrían a representar el 0,25% anual de este capital. Efectivamente, no todos los años fueron cobradas *eisphoraí* aunque, seguramente, para los ciudadanos menos ricos en ese grupo, y sobre todo en ciertas coyunturas (65), la presión de una *eisphorá* podía ser seria. Por eso había deudores; y también porque la manera en la que la ciudad establecía el pago era a través de las sinmorías, agrupaciones fiscales, quizás en número de cien, en las que trescientos *proeisphérontes*, los más ricos de Atenas, adelantaban el dinero necesitado por la ciudad que luego tenían que recaudar entre sus colegas de agrupación. La cantidad global adeudada no era, pues, excesiva –y Androción solo fue capaz de recaudar 7 Ts (cf. 44)–. Este hecho permite a Demóstenes cargar las tintas a través de una comparación entre el maltrato dado a ciudadanos honrados y la escasa efectividad de esa actuación.

No veo en qué medida la postura defendida en *Contra Androción* pueda ser considerada como afín a la política de Eubulo[11]. A este político

---

aunque no se puede despreciar el efecto acumulativo, y el producido por el carácter no progresivo de las mismas (Ste. Croix, 1952; Thomsen, 1964: 143ss; Brun, 1983: 5ss; Cavanaugh, 2002-2003; Christ, 2007; Flament, 2007: 201ss).

9 Christ (2006: 178-179) razona que la oscuridad de la *eisphorá* contrasta con la visibilidad de las prestaciones en las liturgias para los festivales. También los riesgos y altos costos de la trierarquía influirían en que los ricos tratarán de evitarlas en lo posible.

10 Los bienes globales tasados en torno a 6.000 Ts incluían las riquezas declaradas, muebles e inmuebles, de un número, todavía no claro, de “ricos”. Se ha propuesto un máximo de 6.000 (Jones, 1986: 83; Cloché, 1941: 197ss), pero el mínimo corresponde siempre a los, tantas veces mencionados, 1.200, interpretación más admitida modernamente (cf. Schmitz, 1995: 590). Cada ciudadano hacía su propia declaración de bienes y solo el procedimiento de “intercambio de fortunas” (*antídosis*) permitiría establecer una jerarquía entre los ricos. Cf. Ruschenbuch (1978; 1985; 1987) para el hipotético cálculo de las fortunas de los Trescientos por encima de 4 Ts y del resto de los Mil Doscientos, justo por debajo.

11 Cf. Jaeger (1976: 74ss); Opitz (1976: 43), quien habla de una alianza con Foción (cf. 20.1; 51; 100; 144 y 159) y contra Aristofonte; Mossé (1987 y 1994: 56-57), quien alinea a Androción, Leptines, y Timócrates frente Eubulo; y a Periandro y al joven Demóstenes en el grupo de este; Vannier (1993); Carlier (1994: 48ss). Muy por el contrario, Moreno (2007: 269-278) argumenta que todos estos personajes,

se atribuye una ley que habría hecho que, regularmente, los excedentes de la administración de la ciudad[12] (περιόντα χρήματα) fueran a parar al Teórico (*Schol. D.* 1.1; [D.] 59.4)[13], aunque parece que en caso de guerra se seguiría concediendo prioridad a los gastos bélicos (cf. D. 19.291). Eubulo, pues, está vinculado históricamente con el Teórico del que fue presidente, y no con los *Stratiotiká*: seguramente desde la gestión del Teórico emprendió la puesta a punto de actividades económicas rentables, como la explotación minera y la mejora de la gestión del puerto. A su política se atribuye el aumento de las rentas regulares de Atenas de 130 a 400 Ts, datos que facilita el mismo Demóstenes en fechas posteriores (D. 10.37[14], 341/0 a.C.; cf. Theop. *FGrH*115 F166, para después de la Paz de Filócrates). Estas cantidades corresponden a ingresos anuales y no resultan del cobro de una *eisphorá* extraordinaria, cuyos fines son exclusivamente militares, y cuyo monto teórico máximo podría llegar a 120 Ts (D. 14. 27), aunque nunca se llegara a una recaudación tan elevada. En todo caso, en 355, las medidas de Eubulo existirían como proyecto pero no habían dado sus frutos.

---

muy especialmente Demóstenes, Androción, Timócrates y Apolodoro pertenecen a la misma elite política y económica, beneficiaria directa del comercio marítimo, que asegura el abastecimiento del demos. Circunstancialmente, las acusaciones cruzadas tratarían de pintar al rival de oligarca y de persuadir al demos de su control sobre dicho abastecimiento.

12 Partiendo básicamente de la misma noticia de Harpocración. s.v. θεωρικά (Bekker: 96-97), quien cita a Filócoro (*FGrH*328 F33) y a Filino, se ha podido llegar a conclusiones muy diferentes. Mientras Buchanan, 1954: 78-90, atribuye la creación del Teórico a Agirrio (Harpokr. *ibid.*; *Ath. Pol.* 41, 3), quien además instituyó el sueldo para los asambleistas, Ruschenbuch (1979: 306) cree que es atribuible al mismo Eubulo, y Roselli (2009: 15) opta por Pericles (Plu. *Per.* 9.1; Pl. *Gorg*. 515e). Quizás tenga más interés la discusión sobre si el Teórico es un mero Fondo para los Espectáculos, y promotor de la política de subsidios, o también un fondo para promover actividades económicas de diversa índole (Aischin. 3. 25), cf. en ese sentido las obras ya citadas de Buchanan (1954); Valmin (1963); Cawkwell (1963); Leppin (1995: 559-560); Engels (1992); y Burke (2005 y 2010).

13 Cawkwell (1963: 48). El citado artículo es un excelente resumen de la política del gran Eubulo. Para una mejor aproximación a la situación económica de la IVª centuria en general y de los cambios introducidos en la épocas de Eubulo y Licurgo, puede consultarse: Montgomery 1984, French 1991, Engels 1992, Austin 1994 y Burke 2010. Hay dudas, sobre si existía un colegio de prepósitos o un solo encargado, y si el cargo tenía vigencia durante cuatro años o solo uno (*Ath. Pol.* 43.1). No hay que olvidar tampoco la interferencia entre θεωρικά, por un lado, y διωβελία (*Ath. Pol*. 28.3) y μισθός ἐκκλεσιαστικός, por otro. Acerca de todas estas cuestiones, cf. Buchanan (1954); Valmin (1963: 63), Leppin (2005); Lewis (1997); Burke (2005); Roselli (2009).

14 Hajdú (2002: 301) argumenta que seguramente Demóstenes se refiere solo a ingresos internos, excluidas las aportaciones de los aliados (cf. Aischin. 2.71), y los 130 T corresponderían a la época justo tras la guerra de los aliados.

Uno de los pilares de la argumentación de Demóstenes en el discurso *Contra Androción* consiste es tildar, no muy veladamente, la actuación de Androción de demagógica, pues atacar a los ciudadanos acomodados podía ser visto como una táctica para desviar hacia ellos el malestar popular, a la vez que se dejaba de abordar la necesidad de asumir medidas estructurales (como las propuestas de Demóstenes en *Sobre las sinmorías*). El segundo pilar de su construcción retórica estriba en pergeñar una imagen antidemocrática del acusado y del modo en el que llevó a cabo (51-52) lo que la ciudad le había encargado (60). En la misma línea, Demóstenes intenta captar a los jueces, al identificarlos con esa mayoría silenciosa (65-67) de ciudadanos honrados –¡y también acomodados!, cf. γεωργοῦντες– que cumplen habitualmente con sus deberes cívicos. Frente a ellos, sitúa a aquéllos a quienes frecuentemente señala como contrarios al demos y prestos a robar o dejarse sobornar: los verdaderamente ricos y poderosos (65-66), de los que menciona especialmente a políticos y estrategos corruptos (cf. 23.146). A diferencia de esos oradores, el pueblo ateniense se habría atenido siempre al aristocrático principio de desprecio de la riqueza y priorización de la fama de la ciudad (22.45; 76; cf. Jost 1935: 220-222)[15]. En este discurso establece por vez primera la antítesis δόξα / χρήματα, que tanto juego da en *Contra Leptines*; una polarización que supone reavivar la correcta jerarquía de los valores que Atenas, según Demóstenes, encarna, y que aquí coadyuva en la caracterización negativa del acusado como recaudador. De paso, intenta, mediante ese contraste, destruir la imagen prodemocrática de la actuación de Androción.

En el mismo año 355/4 pronunció personalmente su primer discurso en una causa pública, el discurso contra la ley de Leptines, una medida ya aprobada. Por eso Leptines ya no podía ser juzgado personalmente aunque sí su ley[16], y la argumentación legal de Demóstenes, junto a la del *Contra Timócrates*, es nuestra mejor información para conocer el procedimiento de elaboración y aprobación de las leyes en el s. IV. Leptines, según muchos intérpretes en la línea política de Androción[17],

---

15 Se trata de algo habitual en el discurso político democrático: valorar el honor por encima de la riqueza, cf. Walcot (1978: 14), quien cita a Pericles (Th. 2.44, 4) y a Isócrates (2.32).

16 Por lo tanto se trata de una *graphé nómon mè epitédeion theînai.* Por haber transcurrido ya el año, cf. MacDowell (2009: 155 y 157).

17 Los cinco *synégoroi* (20.146) que hablaron a favor de la ley de Leptines fueron el propio Leptines, Leodamas (uno de los demandantes de Cabrias y Calistrato, Arist. *Rhet*. 1364a 19-23), Aristofonte, Cefisodoto (estratego en 360 cuando Demóstenes fue trierarco) y Dinias. Cf. al respecto Kremmydas (2012: 41-42 y 425-430). Este

habría intentado implantar una medida contra los ricos de Atenas y favorable al pueblo. Su ley anulaba tanto hacia el pasado como para el futuro las exenciones a las que algunos ciudadanos honorables tenían derecho por decisión popular (μηδέν εἶναι ἀτελῆ: 20.2; 29; 127; 160). Según razonamiento de Demóstenes, esta ley recortaba la soberanía de la asamblea, además de proyectar una inadecuada imagen de la ciudad (10; 142), argumento que ya hemos encontrado en el discurso anterior, en el sentido de que Atenas nunca ha preferido el dinero a la fama (13, 25). Este tema es fundamental en el *Contra Leptines,* en el que los antepasados (desde el párrafo 10) aparecen ya como autoridad referencial y fundante. Los atenienses, si se aplica esta ley, conmina Demóstenes, parecerán tacaños (φθονερούς[18]), desleales (ἀπίστους)[19] e ingratos (ἀχαρίστους) (10; cf. 39; 164; cf. Jost 1035: 228)[20]. La medida de Leptines, según sus defensores, pretendía evitar los excesos en las exenciones –que gratificaban a quienes no lo merecían (1; 2; 6; 7; 56; 97; 113) y hacían recaer las cargas sobre "los más pobres" (18)– para lograr que hubiera un mayor número de 'contribuyentes' disponibles para las liturgias festivas. Demóstenes tenía que ver el modo de persuadir a los jueces de la inefectividad práctica de la ley. Afirmaba, con ese fin, que nadie estaba exento ni de la *eisphorá* ni de las trierarquías (18; 26-27;

comentarista subraya que Demóstenes no desarrolla el tema de la hostilidad, que limita a lo personal, entre Diofanto y Eubulo por un lado y algunos defensores de la ley, por otro. Kremmydas cree que a los demandantes los uniría el interés público, y a los defensores de la ley, razones políticas en sentido más amplio que la pertenencia a un grupo, por ejemplo, el de Eubulo.

18 El sentido profundo de φθόνος / φθονερός, según Gallet (1990), sería el de 'negarse a conceder algo', de donde deriva la opción de la traducción como tacañería / tacaño (rácano, roñoso), sobre la tradicional de envidia /envidioso. Los párrafos de este discurso en los que el orador plantea la antítesis entre la tradicional generosidad de la ciudad y la imagen que derivaría de la ratificación de la ley de Leptines aconsejan esta versión.

19 Hesk (2000: 42-44) comenta que, en los párrafos 13-14, Demóstenes caracteriza al ἦθος de la ciudad de fiable y noble (ἀψευδες καὶ χρηστόν), en contraste con el de Leptines que ha de ser necesariamente lo contrario. Demóstenes por vez primera estaría aplicando la noción de 'carácter' a la ciudad. El uso de *chrestós* supone también un ennoblecimiento del demos, al que exhorta de este modo a no traicionar su herencia. Cf. Kremmydas (2012: 199-208, passim) quien comenta extensamente el uso que Demóstenes hace del topos "carácter de la ciudad".

20 Como razona Chankowski (1989: 229; 235), el principio que Demóstenes valora en la democracia es el de la libre competición en el mérito, por encima del de igualdad. Con razón afirma este estudioso que Demóstenes preferiría una democracia con una dirección política cualificada sobre una democracia igualitaria. Por otro lado, la propia democracia había elaborado mecanismos ideológicos para integrar el espíritu competitivo tradicional de la aristocracia griega y para canalizar la generosidad propia de los ricos. Cf. Whitehead (1983 y 1993); Wohl (1996); Cavanaugh (2002-2003); Sancho Rocher (2011); Kremmeydas (2012: 8-11 y passim).

129), por tanto de ninguna de las dos contribuciones que parecían más onerosas y que afectaban a los más ricos, especialmente si pensamos en los *proeisphérontes* cuya función de adelanto del dinero era en sí misma una liturgia. Y, como en el discurso anterior, proporcionaba cifras relativas a las liturgias cívicas, haciendo despreciable el número de exentos, con el ánimo de distorsionar la realidad y confundir mediante la acumulación de datos a los oyentes. Así negaba que la ley redactada por Leptines pudiera tener efectos positivos[21] (20-22).

Quienes sostienen que Demóstenes se revela en este discurso como afín a los intereses de los de *su clase* apuntan al párrafo 23[22], en donde el orador, antes que despojar a los benefactores de sus recompensas, afirma ser partidario de crear unidades fiscales (συντέλειαν ἀγεῖν)[23] si faltaran ciudadanos para las coregías. Por el contrario, Kremmydas (2012: 229) apunta en este pasaje a la explotación por el orador de las convicciones igualitaristas del demos. La ley de Periandro, que introdujo en 358/7 las sinmorías para la recaudación del coste de las trierarquías, había racionalizado el procedimiento fiscal. Según muchos, la reforma formaba parte de la política de Eubulo para favorecer a los más ricos –los Trescientos–, ya que dan por supuesto que anteriormente solo estos últimos asumían la mencionada liturgia, mientras que desde aquella fecha todos los Mil Doscientos se verían obligados por esta tasa. Sin embargo, no es seguro

21 Infravalora evidentemente los posibles efectos de la ley, cf. Kremmydas (2012: 222-225).

22 Menos se esgrime la tangencial alusión (137) a Eubulo y Diofanto como opositores de la ley, de la que comenta Kremmydas (2012:40): "*Eubulos and Diophantos ... might have been present in court but Dem. does not capitalize on their presence*".

23 Sinmorías como las instituidas para la *eisphorá* y la trierarquía. En 47. 21, cita Demóstenes la "ley de Periando por la que fueron organizadas (συνετάχθησαν) las sinmorías", lo que podría hacer pensar en 'creación' de nuevas sinmorías, distintas a las de 378, para las trierarquías, aunque nada impide interpretar que las existentes fueron revisadas y ordenadas para otra finalidad, por lo demás, no muy distinta. Como recuerda MacDowell (1986: 442), a partir de la ley de Periandro (358/7), es necesario distinguir entre los συντελεῖς, impositores, y los que sirven como capitanes de la nave. Estos siguen siendo los más ricos, por eso en 340 (18. 104), Demóstenes denuncia que el trierarco, siendo uno de los Trescientos, recibía dinero de otros quince y, contribuyendo con poco, capitaneaba una trirreme. Seguramente el sistema daría pie a abusos que es lo que Demóstenes procuraría recortar. En el discurso pronunciado en 330 (*Sobre la Corona*) rememoraría su 'hazaña' de manera hiperbólica. Gabrielsen (1989:146-147; 1994:177-178) no cree que la ley de Demóstenes en 340 limitara la función de trierarco a los Trescientos, ni que nunca llegara a haber mil doscientos. Mil doscientos representaría la cifra inclusiva de toda la clase litúrgica, el número de ciudadanos necesarios para cubrir todas las liturgias en un periodo de dos o tres años, dada la cadencia para su ejercicio. En comentario al párrafo 28 del *Contra Leptines* donde el orador afirma que los más pobres (de entre los ricos) solo contribuyen a la *eisphorá*, Kremmydas (2012: 239), con razón, sostiene que eso sería imposible con la ley de Periandro.

que solo trescientos estuvieran ligados anteriormente a la trierarquía, ni tampoco después de la ley de Demóstenes de 340 a.C. Ni siquiera hay constancia de que Eubulo hubiera favorecido directamente a los Trescientos. Por otro lado, hay que recordar las condiciones que regulan los servicios que los ricos prestan a la comunidad en forma de liturgias, y que Demóstenes transmite en el *Contra Leptines*. Nadie que ejerciera una trierarquía (es decir, que fuera en efecto trierarco) estaba obligado a hacerse cargo de otra liturgia, e incluso podía exigir una exención de dos años para la trierarquía (8; 19), aunque no para otras liturgias; y quien asumía una liturgia religiosa quedaba exento durante un año (Christ 2006: 142; Kremmydas 2012, 20-21). Con esas condiciones, es necesario admitir que los potenciales liturgistas seguramente rondarían la cifra aproximada de mil doscientos. Según el razonamiento de Demóstenes, dadas las circunstancias, los más ricos apenas se verían afectados por la medida de Leptines. Es más, pretende incluso que los exonerados de las liturgias de los festivales podrían hacerse cargo de las trierarquías con más fondos, para beneficio de la ciudad (26).

Como en el discurso anterior, la argumentación de Demóstenes tiene por objetivo convencer a los jueces de que aplicar la ley que están juzgando no repercutiría positivamente en la financiación de la ciudad; mientras que, por el contrario, la medida tendría efectos nocivos sobre la buena imagen de Atenas (10-11; 13; 56; 141; 151; 157; 161), pues la haría aparecer como ruin, contrariamente al ethos de filantropía que le corresponde (5-7; 10-11; 140) y a la actuación de los προγόνοι (118; cf. Jost 1935: 190-192; 225) los cuales son mentados como autoridad fundante. El carácter nacional ateniense aparece vinculado a la democracia (15) y a la historia de la ciudad, como bien ilustra el caso de la devolución hecha por el demos del préstamo adquirido por los oligarcas en 403 (11-14). En democracia, los honores se reciben tras una deliberación y los otorgan los iguales (16) por lo que tienen más valor que los que conceden los tiranos o las oligarquías donde, en lugar de la libre competencia (141), interviene la adulación (cf. también 107-108). Tampoco tiene nada que objetar la ciudad democrática, según Demóstenes, a las riquezas honradamente adquiridas (24), argumento que está destinado a subrayar que la *pólis* no debe parecer cicatera (cf. Kremmydas 2012: 231). La idea de que el dinero estaba bien en manos de los ricos quienes, cuando la ciudad lo necesitara, estarían dispuestos a ponerlo al servicio del común (cf. 14.26; 10.47), es una concepción que radica en el principio de colaboración entre los diferentes sectores sociales que integran la *pólis* y que, de modo muy idealizado, transcribe

Isócrates en *Areopagítico* (31-35) o Aristóteles cuando recoge la máxima según la cual en una comunidad de *phíloi* son comunes los bienes (*E.N.* 1159b 30). Solo el Viejo Oligarca argumenta que el *dêmos* se mueve exclusivamente por el *kérdos,* la ganancia (1.3; 13; 15-19; 2.9-10), pero esta es una lectura muy antidemocrática de la democracia. Ahora bien, los rasgos de carácter que Demóstenes atribuye a la ciudad están destinados a ennoblecer a todos los ciudadanos, puesto que la generosidad es virtud noble, no necesariamente del muy rico, pero sí del que no ha sufrido de verdad la necesidad (Arist. *E.N.* 1120b 10-12). Por otro lado, Demóstenes no tiene por objetivo ahondar la división de la ciudadanía sino, por el contrario, afianzar los valores que tradicionalmente habían asentado la cohesión social[24]. Defiende la justicia de que al que da, la comunidad le gratifique con lo que, como diría Aristóteles (*E.N.* 1163b 5-10), constituye el bien más común, los honores (D. 20.6; 64; 141-142). En suma, de este modo y en la línea ya apuntada en el *Contra Androción,* aunque esta vez atravesando todo el discurso, Demóstenes argumenta insistentemente acerca de la superioridad de la fama sobre la adquisición de la riqueza y acerca de la fiabilidad de la ciudad (25; 141).

La parte central del discurso está destinada a reflexionar sobre los grandes benefactores de la ciudad: individuos o grupos. Grupos de extranjeros pro-atenienses y demócratas, admitidos tal vez como metecos (corintios, tasios, bizantinos) en Atenas, tras haber sido expulsados de sus ciudades por lo lacedemonios. La exposición se presta a cometer falacias que están orientadas a confundir a la audiencia. Por ejemplo los ciudadanos honoríficos no residentes en Atenas, como es el caso de Leucón, no estaban obligados a cumplir con las liturgias; tampoco todos los descendientes heredaban los beneficios otorgados por el pueblo, sino solo cuando el decreto así lo había establecido; y, finalmente, Demóstenes confunde la *ateleía metoikíou* con la exención de las liturgias religiosas (cf. Kremmydas 2012: 57-59 y passim). Inteligentemente, dadas las condiciones en las que se encontraba la ciudad, Demóstenes se extiende sobre el caso de Leucón, rey del Bósforo, región de la que llegaba a Atenas anualmente la mitad del cereal que la ciudad importaba (31), recordando que este rey regalaba a la ciudad, en forma de condonación de tasas, unos 13.000 de los 400.000 medimnos que cada año importaba esta desde aquellos mercados (32). Leucón, igualmente, había enviado

24 Fisher (2003: 193-199) sostiene que los atenienses son capaces de diferenciar una envidia socialmente perniciosa de otra justificada. En este discurso el orador apelaría a los hábitos de reciprocidad que comparten todos y no a un ethos exclusivamente aristocrático.

trigo al pueblo hacía dos años, cuando la carestía fue general[25]. Además de Leucón, un aliado presente e imprescindible para la supervivencia del demos[26], Demóstenes menciona también entre los extranjeros a Epicerdes de Cirene que dio dinero para rescatar a los atenienses presos en Sicilia en 413 (41ss), y a los que ayudaron a los del *dêmos* en el exilio en 404/3 (48). Se trata de acciones que tocarían la fibra sensible de los sentimientos democráticos de los jueces. Entre los mencionados en un amplio listado incluye también a atenienses como Conón, Cabrias, cuyo hijo Ctesipo era uno de los demandantes[27], Ifícrates o Timoteo, todos ellos responsables de conquistas y victorias vitales para la grandeza de Atenas (Nouhaud 1982: 336; 340). Basta con mencionar los ahora señalados para ver cuál es la intención del orador, a saber, contraponer los ramplones objetivos de la ley con la grandeza de la historia de la ciudad y de los favores que había recibido de propios y extraños. Frente a otros dictámenes menos optimistas, el último comentarista de este discurso (Kremmydas 2012: 59) es de la opinión de que Demóstenes tuvo éxito frente a sus contrincantes.

Badian (2000: 24) encuentra contradicción entre la "lenidad" defendida por Demóstenes en *Contra Androción* y lo que el orador argumenta en otro discurso del mismo año, el *Contra Timócrates* (24), en el que exige el cumplimiento estricto de las normas relativas a los deudores. A primera vista, es cierto, existe cierta contradicción. Especialmente, si partimos de la base de que hemos de encontrar en todos estos discursos una política sectaria a favor de los ricos lo cual está por demostrar. Pero Arquebio y Lisitides, en calidad de trierarcos (11), se habían apropiado del dinero de un barco de Naucratis, dinero que retenían Androción, Glaucetes y Melanopo (13), quienes hacían el viaje con los anteriores como enviados

---

25 No sería un regalo, pero quizás a precio ventajoso y en gran cantidad, lo que habría originado incluso ganancias en Atenas, cf. Kremmydas (2012: 255-256).

26 Moreno (2007: 252-253) comenta que Demóstenes, mostrándose como conocedor del problema del abastecimiento, intentaría que los jueces fueran conscientes de que la ley de Leptines perjudicaba el comercio de cereal. Pero si, como atinadamente comenta este estudioso (254-255), Demóstenes podía tener intereses personales en el comercio con el Ponto, Androción fue el promotor del decreto honorífico de 346 a favor de los reyes del Bósforo (261; cf. Tod II 167). De la importancia que para la democracia tenía el abastecimiento de trigo (Moreno 2007) da testimonio la ley promovida por Agirrio en 374/3 que imponía una tasa en cereal a los clerucos de Imbros, Lemnos y Esciro cuyo fin era venderlo a precio político entre el demos de Atenas (Stroud 1998 *editio princeps*; Moreno 2005: 103, quien calcula que la tasa proporcionaba ca. 300.000 medimnos anuales a Atenas; cf. recientemente Magnetto, Erdas & Carusi 2010).

27 MacDowell (2009: 157) señala que Demóstenes cita un par de razones para iniciar la denuncia, una de ellas es apoyar al hijo de Cabrias, motivo en el que este estudioso encuentra verosimilitud.

de la ciudad ante Mausolo justo antes del fin de la guerra. La retención –no la incautación, la cual fue aprobada por la asamblea– del dinero (9 Ts y 30 Mn) es considerada por Demóstenes como un robo, que no es lo mismo que un atraso en los pagos. Por otro lado, el comportamiento de Androción es en sí más contradictorio: tras su función de recaudador como supuesto valedor de la causa de los pobres, y en calidad de embajador, pretendía quedarse con dinero perteneciente al tesoro de la ciudad. Solo si se parte del prejuicio de que los que se atrasaban en los pagos de la *eisphorá* eran los más "ricos", y perfectamente capaces de estar al día en sus obligaciones fiscales, sería legítimo sospechar que Demóstenes los defendía por cuestión de clase y atacaba a Androción, Glaucetes y Melanopo por rivalidad política. Rivalidad que, por cierto, ¡se basaría en que Androción era un defensor de los intereses del demos y Demóstenes de los de los ricos!

Timócrates, un colaborador[28] de los tres personajes implicados, había conseguido pasar una ley para que estos "deudores", si establecían garantes, no fueran a la cárcel y para que tuvieran tiempo, hasta la novena pritanía, de devolver la cantidad que retenían (39, 45-46, 50). Diodoro y Euktemón, de nuevo, impugnaban por ilegal la ley, y el primero encargó este discurso a Demóstenes[29].

Como antes he comentado, en *Contra Androción* Demóstenes no osaba sostener que no debieran recaudarse los atrasos, pero reclamaba que se confiscara la propiedad antes que ultrajar a los individuos (22.54, cf. 24.166). En aquel discurso, como vimos, Demóstenes minimizaba los efectos que la recaudación de los atrasos pudiera tener, seguramente de cara a la guerra. En *Contra Timócrates* no se trataba del maltrato de personas; Demóstenes exigía la devolución de los fondos que estaban en manos privadas pero que pertenecían al común, exigía además que no fueran condonadas las multas correspondientes –el doble de la *dékate* debida a los dioses, y el duplo del resto– como establecía la propuesta de Timócrates (24.86, 111); no se refería al incumplimiento de una

---

28 Había acompañado a Androción el año anterior en la tarea de recaudador, cf. D. 24.14, 169, 197.

29 Junto al *Contra Leptines*, esta oración encierra no solo una magnífica información sobre las medidas legislativas implantadas en el s. IV en Atenas, sino una excelente argumentación legal que no podemos ahora comentar en detalle. Cf. Sancho Rocher (2009:129ss). MacDowell (2009: 185-196) resume muy bien tanto la parte dedicada a la forma en que Timócrates consiguió introducir la ley, como el modo en que su propuesta colisionaría con otras leyes vigentes. El desorden argumentativo y aspecto inacabado de la segunda parte del discurso seguramente se debería, según MacDowell, al hecho de que entre la aprobación de la ley de Timócrates y la celebración del juicio por ilegalidad, los tres embajadores habrían devuelto el dinero (D. 24.187) lo que convencería a Diodoro y Euctemón de retirar su demanda.

obligación fiscal con fines bélicos sino al dinero que sí podía gastarse en los sueldos de los magistrados, asambleistas, etcétera (97-99) y, por tanto, a los efectos que esta ley pudiera tener en la administración toda de la ciudad, tanto sagrada como civil (96: τὴν διοίκησιν ἀναιρεῖ… τήν θ᾽ ἱερὰν καὶ τὴν ὁσίαν).

Cuando estos discursos fueron escritos y pronunciados, Demóstenes tenía apenas 30 años. La ciudad pasaba por sus peores momentos, al haber perdido, a causa de la derrota en la guerra, a sus aliados más importantes. Muchos ciudadanos estaban cansados del recurso a políticas agresivas y belicistas para asegurar la supervivencia de la democracia. Demóstenes se hacía eco de los problemas financieros por los que pasaba Atenas aunque sus palabras se orientaran hacia la recuperación de convicciones muy tradicionales respecto al ethos cívico que había presidido el pasado de la democracia y la *arché*. De lo que no tenemos constancia en sus primeros discursos es de que estuviera secundando activamente una nueva política económica como la de Eubulo; en todo caso, esta podía llegar a chocar con el recuerdo insistente del carácter tradicional de la ciudad. Al tratarse de discursos forenses, dos de ellos ni siquiera pronunciados por él, y uno, como *synégoros* en una causa compartida, no podemos esperar encontrar en ellos de manera explícita la formulación de una línea política personal y coherente. Demóstenes elige la argumentación que, en cada caso, cree que puede beneficiar a la causa; combina el intento de desacreditar a sus rivales por razones de eficiencia con el de caracterizarlos como contrarios a la naturaleza y carácter de Atenas. No hay que negar que, como buen orador, elige los lugares comunes que mejor pueden persuadir a los oyentes, y apela a valores nobles como la concordia, la filantropía, la justicia, etcétera. Se advierte ya, en sus ataques a los rivales, la tendencia a invocar la defensa de la democracia y, con ella, los intereses de la mayoría, frente a los que directa o indirectamente la querrían hacer fracasar, como cuando en el discurso *Contra Timócrates* anima a los jueces a actuar unidos frente a quienes maquinan contra los ciudadanos, en alusión a los hombres políticos beneficiarios de la ley impugnada (157).

Las primeras apariciones ante la asamblea

Entre los años 354 y 348, Demóstenes empezó a dirigirse a la asamblea[30]. Sus intervenciones se relacionan con la política económica y

30 Yunis (1996: 242-246) argumenta que Demóstenes es el primer orador que escribe sus discursos para publicarlos, y encuentra diferencia entre los fingidos discursos de

exterior de Atenas. Se ha comentado frecuentemente que, a pesar de que Filipo había llegado al trono en 360 y había tomado Anfípolis en 357, iniciándose con ello, al menos nominalmente, la guerra entre Macedonia y Atenas, Demóstenes tardó mucho en focalizar en el reino septentrional y en su nuevo rey la amenaza contra Atenas, circunstancia que se produjo con la *Iª Filípica* y, sobre todo, con las *Olínticas* (Opitz 1976: 48ss; Ryder 2000: 45-51). Hay que decir, con todo, que desconocemos si hubo debates sobre el tema en los que Demóstenes pudiera haber intervenido.

Sobre las Sinmorías (14) de 354/3 no oculta la problemática situación económica de Atenas un año después de concluida la guerra contra los aliados. La improbable perspectiva de tener que enfrentarse con Persia animó a Demóstenes a proponer un retoque en la ley de Periandro, introducida solo tres años antes[31], quizás para hacer frente a dicha coyuntura. Su planteamiento es que el perfeccionamiento de la organización fiscal tendría que redundar en la mejora de la defensa frente a enemigos reales y próximos –en alusión probable a Tebas– y, en todo caso, también frente al Persa (11; 41). En fecha tan temprana como 354/3, Demóstenes parecía ya estar pensando en el paradigma de la grandeza del s. V para recuperar a Atenas de la actual postración[32]. Significativamente, es el tema de la obligación moral de los atenienses hacia los griegos la palanca que le anima a dar consejos económicos. Y así, dice: "para nosotros no sería honroso (καλόν), aunque hayáis sido tratados injustamente, que os cobrarais venganza" (6), una frase con la que inculca a los atenienses

Isócrates y los vívidos alegatos demosténicos. Tuplin (1998) considera artificiales las demegorías publicadas de Demóstenes. En sí la redacción y publicación de un discurso asambleario es un hecho inusual pero, además, los que integran el corpus demosténico según este autor, presentarían rasgos constructivos y elaboraciones temáticas que denotarían una reelaboración posterior por parte del orador. Este hecho haría problemático, pero no descartable, su uso para la reconstrucción histórica de los hechos.

31 Ya desde fines del s. V se había recurrido con frecuencia a la sintrierarquía (cf. D. 21.154), como ilustra a la perfección el discurso *Contra Policles* de Apolodoro ([D.] 50), si bien Gabrielsen (1994: 178) sostiene que solo afectaba a 1/5 de las trierarquías. Cawkwell (1984: 335; 339-340) calcula que en la década de los 360's la ciudad mantenía regularmente una flota activa de 40 o 50 trirremes. Lo que sí fue haciéndose más frecuente era que los trierarcos alquilaran el cargo efectivo de capitán de la nave a un profesional, costumbre que la ley de Periandro quizás legalizaría. Esta ley, en todo caso, diferenció claramente al trierarco de los sinmoritas o contribuyentes.

32 Witte (1995: 72ss) opina que Demóstenes se muestra ya partidario de renovar la política imperialista contra la que escribía Isócrates en *Sobre la Paz*, lo que sin embargo contradice su afirmación (14) de que Demóstenes seguía hasta 448 la política de Eubulo.

un supuesto deber moral, derivado del pasado, y que está por encima de los agravios recientes sufridos frente a sus aliados[33].

Lo esencial de la propuesta, por otro lado, consistía en elevar el número oficial de los afectados por el pago de la trierarquía para que la cifra real alcanzara la que la ley establecía. Demóstenes proponía que los 1.200 pasaran a 2.000 para que, de hecho, cotizaran 1.200, lo que significa que al menos 800 contribuyentes formaban parte de las categorías de herederas, huérfanos, colonos y copropietarios (16) los cuales, aunque obligados por la *eisphorá*, estaban exentos del pago de la trierarquía. En cierto modo la propuesta hubiera significado una remodelación de la membresía de las sinmorías. La discusión sobre si son las mismas o distintas las sinmorías eisfóricas y las trierárquicas no puede ocuparnos demasiado tiempo[34]. Lo que es evidente es que Demóstenes se refería aquí a las veinte sinmorías existentes, y proponía subdividirlas en cinco *mére* (17). Eso le llevaba a hablar en el párrafo 19 de grandes y pequeñas sinmorías. El problema estriba en que Demóstenes no cree preciso especificar si se está refiriendo exclusivamente a los que contribuyen a la trierarquía, descontando a los que pagan la *eisphorá*, seguramente porque no hay diferencia, y eso resultaría evidente para su auditorio. Su razonamiento inicial tiene que ver con las naves (18): cada una de las 20 sinmorías de 60 miembros daría lugar a cinco 'partes' integradas por 12 (17). Los Trescientos se repartirían de manera homogénea a razón de

---

33 Como dice Jost (1935: 228): Demóstenes a menudo ve en el pasado una obligación (*Verflichtung*) para el presente.

34 Clidemo, un atidógrafo ateniense de los más antiguos, que quizás cerrase su obra con el fin de la guerra del Peloponeso, dice que en su época (νῦν) existían cien sinmorías en sustitución de las anteriores *naucraríai* (*FGrH*323 F8). Frecuentemente se asume que esta cifra es la establecida con la primera organización del sistema fiscal, coincidente con la instauración de la Segunda Liga Naval, mientras que las veinte sinmorías que cita Demóstenes serían las "establecidas" por Periandro. Sin embargo, a raíz de la reforma de 340, que Demóstenes consiguió introducir respecto a la trierarquía, comenta este orador que "los *hegemónes*, segundos y terceros de las sinmorías" (τοὺς ἡγεμόνας τῶν συμμοριῶν ἢ τοὺς δευτέρους καὶ τρίτους) se vieron directamente afectados. Aunque, en 18.103, Demóstenes no menciona en concreto veinte ni cien sinmorías, parece obvio que la numeración de 'segundos' y 'terceros' en referencia a los Trescientos, aconseja pensar en cien sinmorías. El asunto no ha sido nunca resuelto de forma satisfactoria por lo que sigue habiendo defensores de la existencia de dos tipos (Thomsen 1964: 89; Rhodes 1982; Brun 1983: 20, 30; Gabrielsen 1994: 184-187) o de un tipo único (Ruschenbuch 1978 y 1985; MacDowell 1986 y 2009:144-145) de sinmoría. Por otra parte, en ocasiones, la opción por dos tipos de sinmorías conlleva la conclusión de que los afectados por la *eisphorá* sean más de 1.200 (cf. D. 20.28; 24.92; Thomsen 1964: 199-200; Brun 1983: 20; Gabrielsen 1994: 190). Las fuentes son, en este sentido, muy contradictorias: cf. Isócrates 15.145. Recientemente, Valdés Guía & Gallego (2010) han avanzado la tesis de que cierto campesinado acomodado, identificable con los Cinco Mil del 411, pudieran constituir la clase eisfórica durante la guerra del Peloponeso.

15 por cada sinmoría y, por tanto, 3 por cada "pequeña sinmoría". En conclusión cada una de las cien unidades menores se podría encargar de hasta tres trirremes, lo que sumarían un total máximo de trescientas (18).

La dificultad es que en el párrafo 19, sin solución de continuidad, pasa de la trierarquía a hacer mención de la valoración global del *tímema*, tasado en 6.000 Ts[35], por el que se cobraban los impuestos de guerra, y eso apuntaría a una identidad entre los dos tipos de sinmoría. Los miembros de las reorganizadas sinmorías asumirían tanto las *eisphoraí*, como el equipamiento y la dirección de las naves de manera absolutamente proporcional (19-20). Un indicio de la identidad de las sinmorías surge cuando, en 26-27, argumenta largamente sobre el cobro del impuesto de guerra, si bien curiosamente Demóstenes aconseja no votar en esos momentos la *eisphorá* (24)[36]. El orador reclama en este discurso, por vez primera, una coordinación o administración única (23: σύνταξις καὶ πασῶν τῶν νεῶν καὶ μέρους) seguramente pensando de momento solo en la eficacia militar.

No sabemos exactamente qué provisiones hizo Periandro cuando aplicó el sistema de las sinmorías en orden a asegurar la financiación de las trirremes, pero quizás no había sido suficientemente cuidadoso con el cálculo de la distribución de la riqueza de los miembros de cada agrupación, ni habría tenido debidamente en cuenta el tema de las exenciones. La propuesta de Demóstenes pretendía mejorar la disponibilidad de medios de cara a la guerra y hacer que los Trescientos estuvieran equitativamente distribuidos entre los grupos fiscales. Trescientas trirremes es la base del cálculo de todo el organigrama, y el máximo ideal de la flota tradicional. Seguramente las necesidades regulares estaban en una sesentena[37] –lo que significaba tres trirremes por sinmoría– para ocho meses de navegación: únicamente circunstancias extraordinarias harían elevar esa cifra en algunas decenas de naves más, pues hay que tener en cuenta no solo el costo del equipamiento de la nave sino las dificultades

---

35 Cf. Polibio 2.62, 6-7 que menciona 5750 Ts en 378/7, lo que implicaría que en veinte años no había habido cambios.

36 MacDowell (2009: 146) plantea una hipótesis pertinente: quizás una *eisphorá* solo se podía votar una vez al año, y Demóstenes preveía que no existiendo de hecho el conflicto, la asamblea iba a fijar una cantidad escasa para ella.

37 Demóstenes propuso en la *Iª Filípica* (16-22; cf. *Iª Ol.* 17) mantener 10 trirremes en el norte del Egeo y 50 en Atenas, y Cawkwell (1984: 344) considera que la ciudad no podía sufragar esas fuerzas. Burke (2010: 400-401) calcula el presupuesto de 60 trirremes, durante 8 meses, en de 320 a 480 Ts.

de encontrar hombres para la tripulación y el problema del viático y las bonificaciones.

También aborda ahora Demóstenes el problema de si la ciudad debe contar con recursos acumulados en sus Fondos, o puede confiar en las fortunas de los particulares. El tema es central para las buenas relaciones entre los ricos y los pobres, tal como se deduce de la polémica sobre el uso de las rentas de la ciudad y sobre las distribuciones desde el Teórico, o de los comentarios explícitos del orador en *Sobre la Organización* financiera (13.1) y la *IVª Filípica* (10.35-45). Se trata de un asunto que abrumó las expectativas de las comunidades griegas antiguas (Austin 1994: 355; Cawkwell 1984: 338). Solo la Atenas del s. V llegó a contar con excedentes acumulados, y, aun así, estos estaban en los tesoros de los dioses[38]. Ello le permitió entrar en la guerra del Peloponeso con una confianza de la que los lacedemonios carecían. En el s. IV, los ingresos regulares de la ciudad coincidían con las necesidades anuales de la administración[39], y las contribuciones de ciudadanos y de aliados a las guerras (*eisphorá* y *sýntaxis*[40]) eran objeto de votación particular en cada ocasión. Las más de las veces, Atenas, como otras ciudades, tenía que contar con que los generales y sus hombres sobrevivieran sobre el terreno, es decir expoliaran a los aliados próximos al campo de operaciones u obtuvieran botín en las victorias o razias contra los enemigos. Esta situación daba pie a que los señores de la guerra se convirtieran en figuras imprescindibles. Demóstenes no se planteaba en este discurso cambiar eso, pero intentaba tranquilizar al auditorio haciéndole ver que la ciudad sí tenía riquezas, y que estas estaban en manos de quienes las guardaban bien y las hacían producir (28). Igual que en *Contra Leptines* –o que en la *IVª Filípica* más tarde– admitía la necesidad de respetar las riquezas privadas honradamente obtenidas, sostenía ahora que llegado el momento, cuan-

---

38 Este asunto ha recibido recientemente la atención exhaustiva de Kallet-Marx (1993 y 2001), Samons II (2000) y Flament (2007).

39 Anualmente, se aplicaba un mecanismo denominado *merismós*, reparto, por el que se señalaban las cantidades fijas a cada órgano de la administración. El Consejo, la Asamblea, los magistrados, el Fondo Militar o el del Teórico, todos y cada uno tenían una asignación fija, seguramente hasta sumar los aproximadamente 400 Ts. Cf. Flament (2007: 33-36).

40 Brun (1983: 20, 93ss, 100-101) considera que la *eisphorá* es la contrapartida ateniense por la fundación de la Segunda Liga y la solicitud de contribuciones (*syntáxeis*) a los aliados. Desde 373 las últimas eran aprobadas por un *dógma* del *synédrion* aliado en el que no tenía cabida Atenas, y ratificadas por la asamblea ateniense. Pero en la época que ahora tratamos seguramente las imponía unilateralmente Atenas y las cobraban los generales sobre el terreno de operaciones; cf., también Cargill (1981: 124-127) y Cawkwell (1981: 51).

do vieran el peligro (26), los ricos contribuirían, como siempre habían hecho, en las proporciones que la asamblea decidiera (27). Según Witte (1995: 51; 72; passim), el orador esperaba de los ciudadanos acomodados una respuesta cívica. En realidad los comprometía a no ser inferiores a su fama y la de sus antepasados.

Entre 354 y 348 a.C., la presencia de Filipo en regiones del centro de Grecia con motivo de su injerencia en la IIIª Guerra Sagrada (355-346 a.C.), por un lado, y su avance por Tracia, con la consiguiente alarma para los intereses neurálgicos atenienses, por otro, aceleraron un cambio en el tono de las alocuciones de Demóstenes y le convencieron de la necesidad de reforzar la financiación de una guerra que empezaba a ver como inevitable para la supervivencia de Atenas. En el discurso *A favor de los Megalopolitas* (16), pronunciado en 352, se manifestó como cauto consejero político. Advertía de que el interés de Atenas no era propiciar el engrandecimiento de Esparta, cuyas ansias hacia Arcadia y Mesenia ve como un riesgo, ni el de Tebas que querría ver desaparecer de nuevo Orcómenos, Tespias y Platea. La Confederación beocia había sido el gran peligro para el equilibrio griego, entre la derrota lacedemonia de Leuctra (371) y la muerte de Epaminondas en Megalópolis en 362 (Diod. 15.78; Sealey, 1993: 68-73; 84-95). En los momentos en que Demóstenes pronunciaba esta alocución, la guerra iniciada entre los focidios –quienes se habían apropiado del tesoro de Delfos para armarse– y los locrios y la liga de Delfos, había degenerado en una gran guerra griega en la que Esparta, Atenas y Feras estaban al lado de la Fócide, mientras Tebas, Tesalia y Filipo combatían por el restablecimiento del tesoro sagrado. Atenas tenía una alianza con Esparta desde 369 (X. *HG* 7.1, 1-14), pero, a decir de nuestro orador, lo justo y lo conveniente la obligaban a tomar partido por Megalópolis (8-9) y, según opinión de Demóstenes, eso no tenía que hacer peligrar sus reivindicaciones sobre Óropo (17), región de la que Tebas se había adueñado en 366. En esas circunstancias, Demóstenes aconsejaba prudencia a los atenienses: Megalópolis debía ser independiente y Esparta no se adueñaría de Mesenia y del Peloponeso; pero tampoco se podía permitir que Tebas recobrara el poder sobre Beocia y mantuviera la alianza con Arcadia (5; 24-27)[41]. Por tanto, a Atenas le correspondería una tarea de diplomacia meticulosa, y un liderazgo entre las ciudades menores del Peloponeso. Suele achacarse a

41 Es uno de los ejemplos tempranos que pone Trevett (1999: 190-191) de actitud favorable a una aproximación a Tebas por parte de Demóstenes, ya que el político prevé que si Esparta se reforzaba en el Peloponeso, cambiaría la actual alianza de Atenas con los lacedemonios.

este breve discurso la ignorancia sobre el verdadero peligro que era ya Filipo; sin embargo, si se entienden los consejos de Demóstenes en el contexto de la alianza indirecta de Filipo con Tebas, habría que pensar que, en las palabras dedicadas en concreto al tema de Megalópolis, no existía desconocimiento del potencial que la presencia de Macedonia suponía para crear desequilibrios en Grecia[42]. Demóstenes postulaba el papel hegemónico de Atenas –en la defensa de lo honroso, la filantropía y lo justo (9-10: τὴν ἀρχὴν καλλίονα καὶ φιλανθρωποτέραν; τὰ δίκαια; cf. 24-26)– como potencia capaz de controlar los contrapesos entre las ciudades independientes e, igual que en los años 40's, dirigía la mirada hacia la posibilidad de que Tebas o Filipo intervinieran en el Peloponeso a favor de los enemigos de Esparta.

En relación con los progresos de Filipo en el golfo Termáico y Tracia, las cosas empezaron a ser preocupantes para Atenas ya desde que se produjera la captura de Anfípolis por Filipo al inicio de la guerra social[43]. Filipo había aprovechado las dificultades atenienses para hacerse fuerte en la Calcídica y procurarse salidas costeras (alianza con Olinto; captura de Potidea, Pidna, Metone: D. 23.116; Diod. 16.4, 1-4). Todos los atenienses eran conscientes de lo que Atenas se jugaba en Tracia. Atenas mantenía aliados en la zona, islas del norte del Egeo y área de los estrechos, y existían colonias atenienses en el Quersoneso; además las necesidades de importar cereal del Bósforo obligaban a los políticos y a los generales a cuidar excepcionalmente la ruta septentrional. Una carestía podría inducir revueltas entre las capas populares; y la pérdida de las plazas fuertes significaría el regreso de los colonos con lo que se podría agravar la situación de la ciudad. Los ricos atenienses financiaban barcos mercantes y préstamos marítimos, invertían en la compra-venta de cereal y otros bienes, y poseían también fincas en las cleruquías del norte del Egeo (Lemnos, Imbros y Esciros) y empresas en las plazas del

---

42 Hajdú (2002: 48-49) plantea, como hipótesis, que Demóstenes pudo haber tenido interés para publicar este discurso cuando, tras la firma de la Paz de Filócrates, los peloponesios daban la espalda a Atenas, la cual se sentía totalmente aislada frente a la amenaza de Filipo. En todo caso, en la época de la *IIª Filípica* (343 a.C), Demóstenes aconsejaba no permitir que Filipo apoyara a los enemigos de Esparta en el Peloponeso.

43 Atenas había perdido al final de la guerra arquidámica esta importante plaza del norte del Egeo; en la década de los 360's se repitieron los esfuerzos para recuperarla. Parece que al llegar al poder Filipo (359) en una situación complicada, este se avino mediante un tratado con Atenas a reconocer la propiedad ateniense de la ciudad. Cuando en 357 Filipo sitiaba Anfípolis, la ausencia de ayuda ateniense (D. 1.8) pudo estar motivada por una excesiva confianza en la promesa de Filipo de que iba a 'devolver' a Atenas su colonia (2. 6; cf. [D.] 7.27; Theop. *FGrH*115 F30). Cf. Opitz (1976: 21-23); Sealey (1993: 95-96); Carlier (1990: 62-63).

Quersoneso[44]. Filipo sitió a Cersobleptes en Hereontico (*Heraîon Teîchos*) en noviembre de 352, (D. 3.4-5), una localidad seguramente situada en el norte del mar de Mármara entre Quersoneso y Perinto (Ryder 2000: 49), donde solo se detuvo por enfermedad. En ese momento Demóstenes pronunció su *Iª Filípica*. Pero antes de llegar a eso, en el discurso *Contra Aristócrates* (23) de 352/1, se mostraba reticente a dejar en manos de Caridemo –y del rey tracio Cersobleptes– la defensa frente a Filipo de intereses tan importantes para Atenas.

El discurso mencionado no es una arenga deliberativa, sino una diatriba forense escrita para un tal Euticles que denunció por ilegal la propuesta de Aristócrates de conceder a Caridemo –un eubeo de Oreo que había estado al servicio de Atenas y en esos momentos lo estaba al del rey tracio Cersobleptes, quien además era su cuñado– una protección excepcional frente a intentos de asesinato (23.3). El alegato de Demóstenes es muy crítico en relación a los jefes de mercenarios, a los que acusa de no respetar las leyes, ni escritas ni comunes, de estar dispuestos a saquear y raptar para conseguir dinero, y de carecer de toda fidelidad cívica (61; 127; 149)[45]. La invectiva está bien fundada; sin embargo, la propuesta de Timócrates a favor de Caridemo estaba vinculada al recurso generalizado a los ejércitos mercenarios, mecanismo del que ni Atenas se podía librar. La falta de medios económicos determinaba que estos condotieros tuvieran que autofinanciarse, las más de las veces, mediante saqueo y devastación de la zona de operaciones (cf. 2.28). La realidad era que Demóstenes no se fiaba del personaje (cf. 23.176ss); su ideal era que la dirección de las campañas militares estuviera en manos de atenienses (cf. 4.26-27) y las órdenes llegaran de Atenas. Por otro lado, Demóstenes creía que no convenía que Atenas se decantara indirectamente por Cersobleptes frente a los otros monarcas tracios[46] y ello era

44 Moreno (2007) pone de relieve las relaciones entre políticos, grandes fortunas y participación en el comercio marítimo; French (1991: 31-33), recalca la importancia de las medidas políticas para atraer los barcos al Pireo, lo que convierte a Atenas en un centro de cambio; Cohen (1992) significó un cambio de paradigma respecto al teórico 'primitivismo' de la economía ateniense en los ss. V y IV, al analizar la mentalidad 'capitalista' de muchos atenienses. En ese sentido, cf. Morris (1994) quien argumenta sobre la influencia de la concepción finleyana de la ateniense como economía "incrustada".

45 La defensa en *Sobre los asuntos del Quersoneso* (8) de Diopites, el cual se valía de medios parecidos a los de Caridemo, se debe a que Diopites era un general ateniense y a que Demóstenes ya era consciente en 342/1 de que la ciudad no podía poner a su servicio los recursos que precisaba.

46 Como dice MacDowell (2009: 198), al margen de que este análisis sea o no correcto, nada tiene que ver con la supuesta demanda de ilegalidad contra el decreto de Aristócrates a lo que dedica los primeros párrafos del discurso (22-99).

un indicio –lo que es más grave– de que Demóstenes todavía no acababa de ver cuánto más determinante era ya la amenaza macedonia que la de Tracia, hasta el punto de que Cersobleptes llegaría a convertirse en uno de los aliados más firmes de la ciudad. Cersobleptes intentaba reunificar la herencia de Cotis, poniendo Tracia entera bajo su control con la ayuda de Caridemo. Demóstenes pensaba que, igual que en Grecia no interesaba a Atenas la fortaleza de Tebas ni la de Esparta, a los colonos atenienses del Quersoneso, no les podía convenir la de ninguno de los vecinos (23.102-103; 192). Demóstenes suponía que los defensores de Caridemo, y cita a Aristócrates y Aristómaco (110), aducirían que no era intención de Cersobleptes hacerse con el Quersoneso, pero Demóstenes razonaba que también Filipo había dicho, al sitiar Anfípolis, que no quería quedarse con la colonia ateniense (116). Indudablemente se trata de un buen argumento para los oídos populares pues, aunque en este caso Filipo era una amenaza de mayor envergadura que Cersobleptes, no se puede olvidar que Cardia, ciudad que como Anfípolis era reclamada por Atenas desde los años 60's, estaba aliada a los tracios (181; cf. Diod. 15.34), y que los mercados (ἐμπορίων) atenienses del área, que podían sentirse amenazados por ella, reportaban más de 200 Ts anuales en calidad de impuestos.

En suma, si bien en este discurso no se puede decir que Demóstenes ignorara la significación de Filipo, es cierto que el tono cambió radicalmente meses después cuando, tras el intento de Filipo de capturar Hereontico (3.4-5), pronunció la *Iª Filípica*[47]. La urgencia belicista que rezuma esta arenga y la voluntad declarada del orador de implicar a todos los grupos y estamentos sociales (4.7) constituye una novedad en relación con alocuciones previas. En este discurso el rétor acertó en describir la actividad y rapidez de Filipo[48] en contraposición a la lentitud e inoperancia atenienses (MacDowell 2009: 216-218). Si anteriormente decía Demóstenes que el dinero existía y que, cuando fuera necesario, los ciudadanos que lo poseían lo pondrían al servicio del bien común, ahora

47 Wooten (2008: 10-169 señala el cambio hacia un estilo más emocional –menos argumentativo o informativo que en *orr.* 16 o 15– en el que el orador aplica recursos propios de la retórica forense presentándose como demandante, para acusar, más que a Filipo por su hiperactividad, a los propios atenienses por su inacción.

48 Comenta Hunt (2010: 166ss) que desde estas fechas Demóstenes muestra una claridad no alcanzada por sus predecesores (Tucídides, Isócrates) en presentarse como político "realista", pero evitando la abierta amoralidad. En los discursos en los que afronta la amenaza macedonia insiste en la necesidad de adelantarse a Filipo, y en el discurso *A favor de los Rodios* hace un fuerte alegato a favor de una política de defensa del interés de Atenas. Para Sealey (1993: 132-134), la *Iª Filípica* y *A favor de los Rodios*, transmiten descorazonamiento y frustración en el orador.

solicitaba, impaciente, que todos colaboraran cada uno con sus medios (7; 16-17; 35-36; 40) a la defensa del Quersoneso y de Grecia central. Lo novedoso en la Iª *Filípica* es la consciencia que revela Demóstenes de las dificultades institucionales y legales con que Atenas se enfrentaba para llegar a tiempo a los retos que Filipo le planteaba. Aunque en esta ocasión ya no es un problema el rey tracio, lo que no varía en la política demosténica es la demanda de implicación militar de los ciudadanos. Las cifras de soldados que Demóstenes manejaba (21) eran indicativas de la dependencia real respecto a mercenarios y jefes de milicia extranjeros (MacDowell 2009: 213-214). Aconsejaba preparar dos contingentes militares, uno de los cuales, con 50 naves de reserva y sede en Atenas, tendría que responder con celeridad a las acciones bélicas de Filipo; y el otro, menor pero permanente, estaría destinado a hacer la "guerra" continuamente a Filipo en forma de saqueo; este último habría de estar constituido por 2.000 soldados de infantería de los que 500 habrían de ser ciudadanos, 200 jinetes, de los que 50 serían ciudadanos, y 10 barcos (21)[49]. La estrategia de Demóstenes consistía en emplear las islas del norte del Egeo: Lemnos, Tasos y Escíatos (31), como cuarteles de invierno desde donde, permanentemente, fuerzas atenienses dañasen los intereses macedónicos, adelantándose a la táctica seguida por Filipo que consistía en aprovechar el invierno para atacar el Quersoneso. Estas fuerzas tendrían que sobrevivir, en parte, del saqueo de las áreas bajo control de Filipo (23, 29, 34), si bien también podrían contar con los recursos de las islas y con lo que la ciudad les proporcionase (19; 31). Las necesidades financieras del contingente permanente (28) las establecía Demóstenes en 90 Ts anuales para la infantería, 40 para las naves y 12 para la caballería, lo que hace pensar cuán escasa era la aportación de las *eisphoraí*, cuyo monto máximo, como se ha mencionado ya, se elevaba a 120 Ts, inferior en 22 al mínimo que Demóstenes acababa de proponer. Eso explica que, por vez primera, Demóstenes parezca irritado ante la falta de financiación y la lentitud de aplicación de los mecanismos, tanto para recaudar una *eisphorá* como para nombrar trierarcos (36-37). Ni la necesidad ni la oportunidad esperan (39; 41); y Demóstenes sigue manifestando que existe abundancia de medios y de hombres (40).

¿Qué se puede decir de este 'giro' en la línea política de nuestro orador? Seguramente que no se trata de una cambio cualitativo en la orientación política; por otro lado, su discurso sigue empeñado en co-

---

49 Leopold (1987) valora muy positivamente el plan de Demóstenes que hubiera demostrado la superioridad naval de Atenas y hubiera contribuido a que los aliados de Atenas en Tracia e islas derrotaran a Filipo.

hesionar a la ciudadanía (7; cf. I 28), y en que el demos se identifique como causante de la grandeza de la democracia y, por ello mismo, comprometido en la defensa de los intereses de la ciudad (para lo que exige previa preparación, 36-37; cf. Wooten 2008: 101). Cuando pronunció este discurso, se había percatado de la absoluta prioridad de derrotar a Filipo, y sabía que eso comportaba gastos ingentes. Aunque, quizás en estos momentos, los efectos de las nuevas políticas económicas empezarían a dejarse sentir. El plan que proponía era inteligente, pero no solo requería un dispendio enorme sino, lo más importante, también la agilización de las decisiones; quizás con sus palabras había puesto el dedo en la verdadera llaga: la ineficacia de la política ateniense. Demóstenes apuntaba ya en ese sentido cuando reclamaba una dirección militar única para el contingente septentrional (19) y un férreo control político y económico desde Atenas (33)[50], lo que significaba que seguía sin confiar en hombres fuertes –sobre todo si eran extranjeros como Caridemo–, que se comportaban con demasiada independencia. Una pregunta que no tiene respuesta es qué hubiera ocurrido si los atenienses se hubieran decidido a hacer el esfuerzo que el político solicitaba. ¿Hubieran frenado definitivamente a Filipo? Es difícil saberlo porque tal vez se hubiera precisado de la colaboración del resto de los griegos quienes todavía contemplaban el avance del rey macedonio en Tracia como una asunto meramente ateniense.

Con el discurso *A favor de los Rodios* (15) Demóstenes parece regresar a un tema menor, aunque no pierde de vista cuál es el enemigo real para Atenas (24), que ya no es el Persa sino Filipo[51]. De esta alocución me interesan ahora dos cosas: primero, desde el punto de vista de la política internacional, que tal vez apoyar a la democracia de Rodas[52] podía

50 Porque, en este contexto, dice Wooten (2008: 95), Demóstenes deja claro que el dinero es lo más importante. Por otro lado, Demóstenes entendió que Atenas no podía restablecer su prestigio si no asumía directamente los gastos.

51 Badian (2000: 36) escribe que Demóstenes había perdido interés en Filipo. Contra: MacDowell (2009: 219). Recordemos las circunstancias de este discurso: los demócratas de Rodas, a la muerte de Mausolo, piden ayuda a Atenas para recuperar el poder en la isla. Rodas se había rebelado contra Atenas en 357, seguramente con ayuda de Mausolo y dirección política oligárquica; en 352/1 se presentaba la oportunidad de "recuperar" la isla. Comenta Hunt (2010: 91) que intervenir en otro estado estaría justificado si previamente algún otro había intervenido y cambiado el sistema político. Además, como muestra Leopold (1981: 232-233), en este discurso emplea el topos de la alianza natural entre demócratas contra oligarcas, que enseguida traslada a la oposición tiranía-democracia.

52 Burke (2002: 180) cree que la actitud belicista del *A favor de los megalopolitas* y *A favor de los rodios* muestra que Demóstenes es un opositor de Eubulo. Personalmente pienso que el primero de estos discursos no aconseja la guerra, mientras en el segundo

significar recuperar a un aliado de cara al futuro y, de paso, mandar un mensaje a las facciones democráticas de las islas sobre el peligro macedonio y la disposición de Atenas a encabezar de nuevo la defensa del Egeo; en segundo lugar, desde la óptica de la retórica, vemos el uso repetido del argumento de la fiabilidad de las democracias y de la enemistad de las oligarquías (17-19) que, con el tiempo, se iba a transformar en la antítesis entre democracia (o *politeía*) y tiranía [de Filipo] (1. 5). Con este topos intenta el orador despertar tanto el patriotismo ateniense como la memoria del poder pasado, tan vinculados ambos con la defensa del sistema político. En este breve discurso, favorable a implicar a Atenas en la defensa militar de los demócratas rodios, Demóstenes se postula claramente defensor de la reconstrucción del poder marítimo de Atenas frente a sus potenciales y reales enemigos: Mausolo y Artemisia (15.8; 27); Persia (8); Bizancio (26) y Filipo. No era, seguramente, un actitud prevista en el "plan" de Eubulo.

La recuperación del orgullo nacional de Atenas obligaba, en palabras de Demóstenes, a 'no admitir injusticias contra los griegos' (cf. 2.24), a estar dispuestos a defender la hegemonía de la ciudad allí donde sus intereses se vieran amenazados, o donde se produjera una oportunidad para recuperar determinada imagen (cf. 13.35). Todo esto pasaba por cohesionar a la ciudadanía y lograr que cada grupo social asumiera su parte de responsabilidad en la tarea común. En los discursos tempranos antes comentados, hemos visto el cuidado con que Demóstenes trata a los ricos o a las riquezas. En el *Contra Aristócrates*, por ejemplo, declaraba que ni los agricultores (τοὺς γεωργούς), ni los comerciantes (τοὺς ἐμπόρους), ni los explotadores de las minas (τοὺς ἐκ τῶν ἀργυρείων) (23.146) causaban daño a la ciudad. Sus invectivas se dirigían a los oradores a sueldo [¿de reyes extranjeros?], influyentes en la asamblea. Estos son descritos como si fueran los únicos ricos de Atenas (206-208; cf. 3.29), posesores de riquezas espurias y gente adicta a un lujo anteriormente desconocido por los austeros líderes de Atenas (cf. 13.29). Esta crítica constituye un prolegómeno para quejarse de la falta de dinero en el erario público, causa de que ni el viático de los soldados contratados fuera posible financiar (23.209).

---

elige ya una retórica proclive a abonar el imperialismo democrático y benefactor, habitual en el s. V. MacDowell (2009: 207) comenta que el discurso *A favor de los megalopolitas* sería pronunciado en un debate motivado por la llegada de una embajada de esta ciudad y que Demóstenes, que hablaría al final y aconseja neutralidad, muestra una postura que es más favorable a Megalópolis que a Esparta.

Este mismo tema es desarrollado extensamente en *Sobre la organización financiera* (13.30-31) donde contrasta la tendencia al boato de los actuales políticos con la antigua priorización de los honores que el pueblo otorgaba, un demos que a causa de los dirigentes habría dejado ya de ser soberano (cf. Jost 1935: 205-206). Este discurso, cuya paternidad demosténica parece ya comprobada, reúne muchos de los temas dispersos en el resto de las oraciones comentadas. Desconocemos en qué ocasión fue pronunciado, aunque seguramente en 350. En todo caso la alocución empieza rechazando dos posturas, aparentemente frecuentes en otros oradores, la de aplaudir las donaciones desde los fondos públicos (τὰ κοινά), y la de atacar a los que las realizan en base a que dañan a la ciudad (1). Se trata de dos actitudes que Demóstenes atribuye claramente a demagogias diferentes, basadas en la realidad de que existen contrapuestas situaciones de menesterosidad y de opulencia (1; cf. 19). Por el contrario, el orador quiere convencer a los atenienses de la insignificancia de estos repartos de dos óbolos (2; 10), y de la necesidad de unificar la administración (τὴν αὐτὴν … σύνταξιν) que hace las distribuciones (τοῦ λαβεῖν) y que gestiona los gastos militares (3-4; 9; cf. 1.19-20; 3. 34-35), y ocupar a los ciudadanos en el servicio a la ciudad (13.4), en lugar de pagar a mercenarios (cf. 3.34). La razón de fondo es que Atenas no podía aspirar a la hegemonía (πρωτεύειν) de los griegos mientras fuera incapaz de asegurarla por las armas (13.8). Que en este discurso Demóstenes empiece a razonar sobre los efectos nocivos que las subvenciones tienen sobre los hábitos de los ciudadanos (ἔθος, 2) indica que la denominada política de Eubulo ya tenía efectos claros. Demóstenes no despreciaba la situación de necesidad de los más pobres pero sostenía que debían ganarse lo que se les daba y que el mejor modo sería hacerlo en la defensa de la ciudad (4-6).

Demóstenes se defiende de acusaciones pasadas (12), en concreto, de las de un orador (¿afín a Eubulo?) que le habría reprochado que sus arengas no hacían ningún beneficio a la ciudad ya que se limitaba a recordar a los ciudadanos las hazañas de los antepasados (τοὺς προγόνους) y a hincharlos de vanidad (φυσήσας; cf. orgullo/ φρόνημα en 25). A eso responde atacando la grandilocuencia de los otros políticos y recordando a la ciudadanía que la democracia se disuelve, no por asuntos triviales (14), sino por la carencia de recursos, armas, orden y dirección militares (15). Está claro que aquí atribuye a la preparación para la guerra la capacidad de salvar la constitución (16: ἡ σωτηρία τῆς πολιτείας), algo ante lo que los atenienses eran sumamente sensibles. El ataque a los dirigentes del momento llevaba a Demóstenes a invocar a los de los antepasados,

concretamente a Temístocles o Milcíades, los cuales no sumaban en su haber los méritos del pueblo (21-22) y este tampoco les concedía honores excesivos (23) (cf. Nouhaud 1982: 172-177). En esta *demegoría* Demóstenes canaliza una crítica inteligente a la relación dirigentes-demos. Todo lo referente a ella hace pensar que nuestro orador aspiraba a ser tenido por un consejero distinto a la mayoría de los 'profesionales de la política' de su época, en un intento de postularse como líder de la ciudad al modo tradicional, paralelamente a un Solón, colocado entre los dos bandos, o a un Pericles que no necesitara adular al demos (cf. 3.21-22). Especialmente cuando apela a la urgencia de que sea el pueblo quien tome las riendas de su destino porque los oradores tienden a buscar sus intereses privados (13.20; cf. 2.29; 3.26) o a ser complacientes con los deseos momentáneos de la multitud (13.36). El objetivo, pues, de este discurso que, como he dicho, es implicar en la acción bélica a todos los ciudadanos, es que los oyentes se sientan animados a ser como los idealizados antepasados, por lo que el orador opta por separar la naturaleza, que es común a todos los atenienses (οὐχ τὰς φύσεις χείρους) y capaz de las mismas cosas, y la actual escasa disposición a actuar correctamente; pues antaño, afirma, los atenienses no se resignaban a tener de sí mismos una imagen despreciable (μέγα φρονεῖν). Por ello acometían de buen grado las acciones elevadas (λαμπρὰ καὶ καλά) (25; 26-27). Esta comparación, que Demóstenes lleva al terreno de las edificaciones monumentales (28 y 30), puede sugerir una alusión al programa de construcciones iniciado con Eubulo gracias al dinero del Teórico, lo que constituiría un indicio adicional de que las aspiraciones que movían a Demóstenes y a Eubulo divergían. Como ya he señalado antes, y como se pudo apreciar en los primeros discursos comentados, Demóstenes entrelaza reflexiones prácticas y concretas con exhortaciones a emular el paradigma eterno de los antepasados y la grandeza de la ciudad. Estas exhortaciones, que conducían a asumir la primacía militar, no formaban parte de la línea de actuación que conocemos como propia de Eubulo.

Llegamos, finalmente, a los tres discursos *Olínticos* (1-3) pronunciados en 349/8, justo antes de la caída de esta ciudad. Con ellos retomamos el hilo iniciado en la *I*ª *Filípica* ya que los temas son muy parecidos. Necesidad de actuar (1.15; 3.14), de aprovechar la oportunidad (καιρός; 1.9; 3.6), de que sean los ciudadanos los que se impliquen (1.24; 28; 2.27; 31; 3.34), apelación a la unidad de interés (2.30), a la emulación de los tiempos pasados (2.24; 3.24-26; 3.35) y, finalmente, insistencia en que Filipo es el enemigo y que su objetivo es Atenas (1.15). Hay que reconocer que Demóstenes entendió en estos momentos a la per-

fección la importancia estratégica de Olinto y por ello conminaba a sus conciudadanos a elegir el escenario bélico: Olinto o el Ática (1.25-26; 3.8-9)[53]. El problema historiográfico mayor es interpretar, en las *Iª* y *IIIª Olínticas,* las alusiones al cambio de las leyes que regulan el uso de los recursos financieros de la ciudad[54], más veladamente en la *Primera,* y con claridad en la *Tercera*. Apolodoro ([D.] 59.4), en el contexto de la guerra de Olinto y, seguramente, con posterioridad a las mencionadas alocuciones de Demóstenes, propuso abiertamente ingresar en el Fondo Militar[55] el dinero sobrante de la administración. Nada añade el texto del discurso *Contra Neera*, conservado en el *corpus* demosténico, sobre el Teórico, pero sí que Apolodoro fue acusado de ilegalidad por Estéfano, y que fue multado a pagar un talento. El comentario de Libanio a la *Iª Olíntica* de Demóstenes (*Hypoth. Iª Ol.* 5) dice que una ley, redactada para salvaguardar los Fondos para los Espectáculos, prohibía bajo pena de muerte trasladar el dinero del Teórico a los *Stratiotiká*, si bien poco después de los hechos que ahora contemplamos, en 346, en el contexto de la firma de la Paz de Filócrates, era el propio Eubulo el que coaccionaba al demos de Atenas con la amenaza de integrar los fondos del Teórico en los Militares (D. 19.291) –dicho de otro modo, de prepararse para la guerra– en caso de no querer llegar a un acuerdo con el rey macedonio.

Son muchas, pues, las contradicciones[56] que desaconsejan una lectura directa de las alusiones de Demóstenes a tenor de lo que Libanio afirma. En primer lugar, si nos atenemos al testimonio del erudito tardío, observamos inmediatamente que Apolodoro no había propuesto gastar lo del Teórico, que tampoco fue acusado por ello sino por hacer la propuesta

---

53 Yunis (1996: 260) encomia el análisis estratégico y la franqueza con la que expone la política que presenta a la audiencia como ‘necesaria’ en las *Olínticas*. Señala que Demóstenes corre el riesgo de que su estrategia de persuasión sea efectiva y, precisamente por eso, sea incapaz de mover la voluntad del demos.

54 Tuplin (1998: 283-284) comenta que las imágenes relativas a las finanzas de la ciudad, que reaparecen en discursos posteriores, serían un reflejo deliberado del problema fundamental de Atenas, la escasez de dinero y un sistema fiscal anticuado.

55 Según Cawkwell (1962: 379-389), el Tesoro Militar (Στρατιωτικά) había sustituido al Tesoro de los Helenótamos en el s. IV. Se nutría de las contribuciones de los aliados y de las *eisphoraí*. Cf. en parecido sentido Flament (2007: 222).

56 Hansen (1976) analiza todas las contradicciones. Harris 1994 interpreta las alocuciones de Demóstenes como una exhortación a no gastar el dinero de la guerra en otras cosas, y la propuesta de Apolodoro como afectando exclusivamente al excedente, y no al Teórico. Flament (2007: 230-231) cree que Apolodoro había propuesto, frente a la ley que trasladaba automáticamente los excedentes a la Caja Militar en caso de guerra, que en cada ocasión decidiera la asamblea. MacDowell (2009: 234, n. 90) no se decanta y admite que el estado de las fuentes no es concluyente.

siendo deudor público, y que, finalmente, no se pidió para él la pena capital sino una multa ([D.] 59.6-8). En el *Contra Neera* (4-5) parece que la propuesta que Apolodoro había presentado al Consejo consistía en que la asamblea decidiera si aprobaba que los sobrantes de la administración fueran a parar a la Caja de los Espectáculos o a la Militar. Si bien, añade el orador, las leyes ordenaban, que en caso de guerra estos excedentes se emplearan para fines bélicos. Este último extremo no contradice el mencionado ultimátum a la asamblea de Eubulo, en 346, que viene a significar: si no firmáis la paz tendréis que embarcaros, pagar *eisphoraí* y renunciar a los beneficios que emanan del Teórico; y eso se habría producido sin necesidad de ninguna medida adicional. Hay, sin embargo, coincidencia entre la prevención que manifiesta Demóstenes a hablar del esfuerzo financiero bélico (1.19) y la coacción de Eubulo a la asamblea. Ambas actitudes parten de la convicción de la impopularidad de reducir directa o indirectamente el montante destinado a festejos y distribuciones de todo tipo. Ello contribuiría también a que prosperase la acusación a Apolodoro, si bien no porque lo que él proponía fuera en sí ilegal[57] sino por ser ilegal que él lo propusiera. Demóstenes escamotea el uso de la palabra *theoriká*, pero sostiene que los ciudadanos prefieren emplear el dinero en fiestas públicas (Buchanan 1954: 83-88). En la *IIIª Olíntica* (10), a las claras, propone que una comisión de legisladores haga los cambios legales pertinentes, abrogando las leyes que impiden que se concentre el dinero en la urgencia bélica. Los cambios que Demóstenes propone son siempre los mismos (3.18-19; 34-35; cf. 13.9-10): la unificación de la administración, porque se trata no tanto de decidir en cada ocasión si hay excedentes y en qué caja se ingresan cuanto de que sea una misma administración la que haga distribuciones entre los ciudadanos y/o gaste en lo que sea 'necesario' (1. 20; 3. 35). En *Sobre la organización financiera* (13.4 y 10) sugería sustituir los dos óbolos del *theorikón* por un sueldo militar[58]; en la *IIIª Olíntica* explica que los excedentes (ταῖς περιουσίαις; 3.33) empleados en la guerra contra Filipo reportarán beneficios definitivos para la patria, además de para los ciudadanos particulares. La abundancia de leyes relativas al Teórico y a los *Stratiotiká*, que aconseja abolir (3.11-12), son seguramente las

57 Aunque se podía entender, según este mismo discurso, que una declaración de guerra no dejaba opción en relación con el sobrante de la administración.

58 La autenticidad de este discurso la ha sostenido con sólidos argumentos de diversa índole, entre los que están los que ven coherencia en las propuestas demosténicas, Trevett (1994: 191-192), quien sugiere una fecha muy a finales de los 350's. MacDowell (2009: 224; 227-229) lo sitúa concretamente en 350.

que impiden adoptar esa medida oportuna que pondría al servicio de la guerra todos los recursos de Atenas.

Porque no hay que olvidar que, desde el final de la Guerra Social hasta esta fecha, habría mejorado ostensiblemente la situación económica de la ciudad (D. 10.37; Theop. *FGrH* 115 F166). Demóstenes afirma que antes, con menos dinero, los ciudadanos estaban más dispuestos a embarcarse o a tributar, pero que la actual molicie se debía a que el dinero se gastaba en asuntos de menor importancia, desatendiendo los verdaderos intereses del pueblo (D. 13.1; 4; 30; 1.19; 3.18-19). La discusión abierta a finales de la década de los 350 y principios de los 340 versaba sobre los excedentes (ταῖς περιουσίαις ταῖς οἴκοι ταύταις ἀφορμαῖς, 3.33) y, de cara a poder disponer de ellos para lo necesario, Demóstenes predicaba una unificación de la administración. La costumbre tradicional, hasta 355, consistía en atesorar los excedentes para las necesidades de guerra: Eubulo tal vez consiguiera que desde esa fecha los excedentes, siempre que Atenas no estuviera en guerra, dejaran de almacenarse y pudieran ir empleándose en actividades que, finalmente, revertían en el aumento de los propios ingresos de particulares y comunes. Cuando la amenaza que representaba Filipo fue advertida por Demóstenes, este fue consciente de la lentitud que el mecanismo de toma de decisiones (4.36-37; 41) imponía a la capacidad de agresión y defensa de Atenas. Desde entonces empezó a esbozar un plan que implicaba unificar en la misma organización, suprimiendo la rigidez del *merismós*, la disponibilidad de dinero y el destino de su inversión. Ello significaría que, en cuanto la asamblea decidiera la declaración de guerra, inmediatamente el dinero existente se concentrase en la preparación del ejército (cf. 4.7; 13; 33; 3.34). Su plan era que las subvenciones emanadas del Teórico pasaran a sueldos para soldados. Por eso sostenía que era imposible mantener el Teórico (ἔχει τὰ θεωρικά) y, además, contar con abundancia de recursos para lo necesario (τῶν ἀπόντων εὐπορῆσαι πρὸς ἅ δεῖ; 3.19).

La reivindicación de una única σύνταξις aparece por vez primera en *Sobre las sinmorías* (14.23), si bien en esos momentos, en 354, no se podía hablar aún de excedentes y el comentario de Demóstenes atañe exclusivamente a la dirección militar; la vuelve a plantear en *Sobre la Organización* (13.9) y en la Iª *Filípica*[59]. En 349/8 ya existirían esos

59 Trevett (1994: 191) supone que la asamblea en la que se pronunció este discurso, discutía qué hacer con el excedente, si emplearlo en repartos cívicos a través del Teórico, o invertirlo en la preparación militar. Demóstenes, como en otras ocasiones, estaría en franca oposición a la actitud de los ciudadanos de obtener algo a cambio de nada.

excedentes (1.19) pero también el hábito de gastarlos en fines no militares. Además, en Atenas se planteaba la posibilidad de intervenir en dos frentes: Eubea y Olinto, y todo indica que Eubulo priorizó la intervención en Eubea –igual que apoyara en 352 la campaña que había frenado a Filipo en Termópilas (Diod. 16.38, 1-2; D. 19.84 y 319)–, isla próxima y vital para Atenas. Respecto a la defensa de Olinto, ciudad que anteriormente había establecido una alianza con Macedonia (Diod. 16.4, 3) y estaba situada en una zona en la que Filipo había avanzado ya mucho (Anfípolis, Potidea, Metone), seguramente Eubulo pensaría que Filipo todavía podía ser contenido por un reino tracio fuerte. Con todo, fueron enviadas tres expediciones (Philoc. *FGrH*328 F49-51) de treinta, dieciocho y diecisiete naves, respectivamente, al mando de Caridemo y Cares, y con fuerzas mayoritariamente compuestas de peltastas mercenarios, si bien el último contingente incluía hoplitas de la ciudad, lo que significa que, finalmente, los atenienses respondieron positivamente a la llamada de Demóstenes, y firmaron con Olinto un tratado. Es todavía objeto de discusión si la caída de Olinto es lo que hizo que Eubulo y Esquines propusieran llegar a un acuerdo con Filipo[60].

Conclusión: Demóstenes "estadista" o político sectario

Carece de base suficiente pretender desvelar una intención unívocamente sectaria en los primeros discursos forenses de Demóstenes, aunque existe una extendida tendencia a hallar tras sus palabras la defensa de una determinada postura sociopolítica. El mero hecho de que algunos discursos no hubieran sido pronunciados personalmente por el orador, desaconsejaría el establecimiento de conclusiones taxativas.

Demóstenes en sus primeras intervenciones suele oponer la *philotimía*[61] (20.143; 22.74), el espíritu de competitividad por los honores, a la mezquindad que estaría abonada por la política de sus rivales (20.165; cf. Gallet 1990: 56). La *philotimía* es un valor aristocrático al que la democracia concede una reinterpretación interesante, pues

---

60 Sealey (1993: 144) y Harris (1995: 50ss) opinan que Filipo buscaba la paz desde antes de la derrota y que en Atenas, tras ella, se llegó a la convicción de la necesidad de pactar.

61 Sobre la diferencia y, a la vez, la proximidad entre *philotimía* y *phthónos*, cf. Walcot (1978: 18-21). En las páginas 69-70, el autor parafrasea los pasajes citados de este discurso demosténico sin apenas valoración. Gallet (1990) demuestra que tanto la *philotimía* como la *philanthropía* son comportamientos cívicos diametralmente opuestos al *phthónos*. La *pleonexía*, cercana al *phthónos*, es contraria a la equidad y a la democracia, cf. Balot (2001).

los ricos rivalizaban por el honor y la *cháris* que otorga el pueblo. El φθόνος, por el contrario, estaría en los antípodas del carácter y la tradición atenienses (Fisher 2003). En consecuencia, Demóstenes prima, en la concepción de la democracia, los elementos competitivos sobre los igualitarios (Chankowski 1989). Pero nuestro orador no olvida en estas alocuciones la conveniencia y los intereses de la ciudad, mostrando su conocimiento de quiénes son los aliados y cuáles las áreas sensibles para la supervivencia del demos. En sus argumentos compatibiliza altos y tradicionales ideales con el realismo de la política cotidiana.

El único grupo estigmatizado por Demóstenes es el de los políticos. Nuestro orador aspira a convertirse en uno de ellos pero, seguramente, con la ambición de regenerar la función de consejero (cf. 13.18)[62]. La apelación a agruparse frente a las sanguijuelas de la democracia (24.157[63]) no es una llamada a la rebelión ni a la revolución, sino a la recuperación del modelo de virtud cívica dejado por los antepasados, un paradigma, compartido en la memoria común, que él eleva a *auctoritas* inapelable[64], fundamento de la continuidad, y capaz de regenerar la soberanía popular.

Las primeras demegorías, relacionadas con la política exterior, coinciden con la época de los grandes avances de Filipo en Grecia central y Tracia. La evidencia que se deduce de los textos que podemos analizar es que a Demóstenes le preocupa el papel de Atenas en el concierto internacional de las ciudades griegas y, sobre todo, la administración entera de la ciudad y la gestión de lo militar. Para conseguir la implicación de los ciudadanos explota al máximo la ideología cívica tradicional en aras de la reflexión sobre el deber.

Su manifiesto belicismo choca con la tendencia arraigada en la mayoría hacia la comodidad, y con la desconfianza sobre la posibilidad de repetir las hazañas del pasado. La solución, que tendría que ser capaz

---

62 Yunis (1996: 250-257) comenta que es habitual en Demóstenes atacar a los otros oradores, bien porque buscan solo agradar o porque se despreocupan del bien de la ciudad. Tácitamente él se presenta como el buen consejero que dice lo que es necesario hacer aunque sea desagradable y con esta estrategia pretende aconsejar a la asamblea cómo debe deliberar. Sin embargo, en las demegorías Demóstenes no suele mencionar en concreto a sus rivales lo cual es interpretado de manera diversa por los estudiosos: Trevett (1996: 432); Tuplin (1998: 287-290).

63 Cf. Sancho Rocher (2011), en el *Contra Midias* (209-211) también son las leyes las que protegen a los pobres e integrantes del demos, que son más pero pobres, frente a los ricos y *hybristaí* como Midias, que son pocos pero poderosos.

64 Cf. el sentido dado aquí a *auctoritas* en Arendt (1996). Para el significado de memoria colectiva y el papel fundante del recuerdo convertido en mito, así como la motricidad del uso la historia, cf. Assmann (2011).

de persuadir a ricos y pobres, es esbozada por primera vez en *Sobre la organización financiera* (13). Este discurso distancia a Demóstenes de los oradores que se suman a dos demagogias antitéticas y equivocadas. Basados en la realidad de que existen dos situaciones socio-económicas extremas (1; cf. 19), los políticos dividían a los ciudadanos e imposibilitaban, según Demóstenes, que la ciudad mirase por el bien común. En ese contexto, Demóstenes se postula como consejero (σύμβουλος) por encima de sectarismos. Demóstenes ambicionaba pergeñar una política nacional y convertirse en el "hombre de estado" que, según él, Atenas necesitaba[65].

No cabe duda de que son la *Iª Filípica* y las *Olínticas* los discursos que permiten a Demóstenes pergeñar, frente al enemigo total, el conjunto de valores democráticos y formular las obligaciones que el brillante pasado de Atenas significaba para los ciudadanos. Asumir el deber cívico habría de revertir en un control efectivo de la asamblea sobre el ejército y la planificación política (4.33; cf. 46-47). Otro asunto muy diferente, y en el que no he pretendido entrar, es el de la viabilidad, o posibilidad de éxito, de la política de guerra a ultranza contra Filipo de Macedonia que Demóstenes defendía.

En relación con el papel de los oradores y la abulia del demos, podemos recordar, para finalizar, un párrafo muy comentado, que emplea primero en el discurso *Sobre la organización financiera* (20) y, enseguida, con apenas cambios, en la *IIª Olíntica* (29). El texto hace además un diagnóstico sobre la democracia de Atenas: "Antes contribuíais por sinmorías, ahora hacéis política por sinmorías (νυνὶ δὲ πολιτεύεσθε κατὰ συμμορίας)…" Se trata evidentemente de una invectiva contra políticos y generales: "…un orador es el dirigente y a sus órdenes hay un general (ῥήτωρ ἡγεμὼν καὶ στρατηγὸς ὑπὸ τούτῳ) y los que les apoyan, trescientos a cada uno, y el resto se divide en uno u otro bando…" La diatriba participa de la censura dirigida a los oradores y estrategos que persiguen intereses personales y se despreocupan de los riesgos que hacen correr a la ciudad, pero a la vez constituye una imagen destinada a inculcar la concordia y es una llamada a que el demos recupere la iniciativa de la acción.

Una auténtica política de la ciudad no podía implementarse sin que los ciudadanos entendieran quién era el enemigo, qué estaba en juego y cuál era la proporción del riesgo.

---

65 Y manifiesta un elevado sentido del deber, que también pretende desarrollar en la ciudadanía, cf. Liddel (2007: 85-86).

Bibliografía

ADKINS, A.W.H. (1976). "*Polypragmosyne* and 'Minding one's Own Business'. A Sudy in Greek Social and Political Values", *Classical Philology* 71: 301-327.

ARENDT, H. (1996 [1956, original alemán e inglés]). "¿Qué es la autoridad?", *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona: 101-153.

ASSMANN, J. (2011 [Munich 2005, *Das kulturelle Gedächtnis*]). *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*, Madrid.

AUSTIN, M.H. (1994). "Society and Economy", D.M. Lewis, J. Boardman, S. Hornblower, M. Ostwald, eds, *The Cambridge Ancient History*. Vol. VI: *The Fourth Century*, Cambridge: 527-564.

BADIAN, E. (2000). "The Road to Prominence", I. Worthington, ed., *Demosthenes. Statesman and Orator*, Londres: 9-44.

BALOT, R. (2001), *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton.

BEARZOT, C. (1985). "Da Andocide ad Eschine: motivi ed ambigüita del pacifismo ateniese del IV secolo a.C.", M. Sordi, ed., *La pace nel mondo antico*, Milán: 86-197.

BRUN, P. (1983). *Eisphora, Syntaxis, Stratiotika. Recherches sur les finances militaires d'Athènes au IVe siècle av. J.-C.*, París.

BUCHANAN, J. (1954). *Theorika: A Study of Monetary Distributions to the Athenian Citizenry During the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, Princeton.

BURKE, E. (1984). "Eubulus, Olynthus, and Eubea", *Transactions of the American Philological Association,* 114: 11-120.

BURKE, E. (1998). "The Looting of the Estate of the Elder Demosthenes", *Classica et Mediaevalia* 40: 45-65.

BURKE, E. (2002). "The Early Political Speeches of Demosthenes: Elite Bias in the Response to the Economic Crisis", *Classical Antiquity* 21: 165-194.

BURKE, E. (2005). "The Habit of Subsidization in Classical Athens: Toward a Thetic Ideology", *Classica et Mediaevalia* 56: 5-47.

BURKE, E. (2010). "Finances and the Operation of the Athenian Democracy in the Licurgean Era", *Americal Journal of Philology* 131: 393-423.

CARGILL, J. (1981). *The Second Athenian League. Empire or Free Alliance?*, Berkeley.

CARLIER, P. (1994 [1990]). *Demostene*, Turín.

CATAUDELLA, M.R. (1997). "Ipotesi sulla *proeisphora*", *Sileno* 23: 99-109.

CAVANAUGH, M.B. (2002-2003). "Democracy, Equality, and Taxes", *Alabama Law Review* 54: 415-481.

CAWKWELL, G.L. (1962). "Demosthene and the Stratiotic Fund", *Mnemosyne* 15: 377-383.

CAWKWELL, G.L. (1963). "Eubulus", *Journal of Hellenic Studies* 83, 47-67.

CAWKWELL, G.L. (1981). "Notes on the Failure of the Second Athenian Confederacy", *Journal of Hellenic Studies* 101: 40-55.

Cawkwell, G.L. (1984). "Athenian Naval Power in the Fourth Century", *Classical Quarterly* 34: 334-345.

Chankowski, A.S. (1989). "La notion de la démocratie chez Démosthène", *Eos* 77: 221-236.

Christ, M.R. (1990). "Liturgy Avoidance and *antidosis* in Classical Athens", *Transactions of the American Philological Association* 120: 147-169.

Christ, M.R. (2006). *The Bad Citizen in Classical Athens*, Cambridge.

Christ, M.R. (2007). "The Evolution of the *eisphora* in Classical Athens", *Classical Quarterly* 57: 53-69.

Cloché, P. (1941). "La démocratie athénienne et les possédants", *Revue Historique* 192: 1-45.

Dusanic, S. (1979). "The Political Background of Demosthenes' Speech *Against Leptines*", *Ziva Antika* 29: 41-71 (en serbio, con amplio resumen en inglés).

Engels, J. (1992). "Zur Entwicklung der Attischen Demokratie in der Ära des Eubulos und des Lykurg (355-322 v. Chr.) und zu Auswirkungen der Binnenwanderung von Bürgern innerhalb Attikas", *Hermes* 120: 421-451.

Fisher, N. (2003). "«Let Envy be Absent»: Envy, Liturgies and Reciprocity in Athens", D. Konstan & K. Rutter, eds., *Envy in the Ancient World*, Edinburgo, 181-215

Flament, Ch. (2007). *Une économie monétarisée: Athènes à l'époque classique (440-338). Contribution à l'étude du phénomene monétaire en Grèce ancienne*, Lovaina.

French, A. (1991). "Economic Conditions in Fourth-Century Athens", *Greece and Rome* 38: 24-40.

Gabrielsen, V. (1989). "The Number of Athenian Trierachs after ca. 340 B.C." *Classica et Mediaevalia* 40: 145-159.

Gabrielsen, V. (1994). *Financing the Athenian Fleet. Public Taxation and Social Relations*, Baltimore.

Gallet, B. (1990). "Sur le sens de l'adjetif φθονερός: la «jalousie» des Athéniens dans le *Discours Contre Leptine* (Démosthène XX 10, 140 et 164)", *Revue des Études Anciennes* 92: 45-58.

Hajdú, I. (2002). *Kommentar zur 4. Philippischen Rede des Demosthenes*, Berlín.

Hansen, M.H. (1976). "The Theoric Fund and the *graphé paranómon* against Apollodorus", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 17: 235-246.

Harding, Ph. (1977). "Athis and Politeia", *Historia* 26: 148-160.

Harding, Ph. (1978). "O Androtion, you foul!", *American Journal of Ancient History* 3: 179-183.

Harris, Ed. (1994). "Demosthenes and Theoric Fund", R.W. Wallace & E. M. Harris (eds.), *Transitions to Empire: Essays in Graeco-Roman History*, Norman: 57-76.

Harris, Ed. (1995). *Aeschines and Athenian Politics*, Oxford.

Hesk, J. (2000). *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge.

Hunt, P. (2010). *War, Peace, and Alliance in Demosthenes Athens*, Cambridge.

Jaeger, W. (1976 [1938]). *Demóstenes. La agonía de Grecia*, México.

Jones, A.H.M. (1986 [1957]). *Athenian Democracy*, Baltimore.

Jost, K. (1935). *Das Beispiel und Vorbild der Vorfahren bei den attischen Redenrn und Geschichtschreibern bis Demosthenes*, Kallmünz.

Kallet-Marx, L. (1993). *Money, Expense, and Naval Power in Thucydides' History 1-5. 24*, Oxford.

Kallet-Marx, L. (2001). *Money and the Corrosion of Power in Thucydides. The Sicilian Expedition and its Aftermath,* Berkeley.

Kremmydas, Ch. (2012). *Commentary on Demosthenes Against Leptines, with Introduction, Text, and Translation*, Oxford.

Leopold, J.W. (1981). "Demosthenes on Distrust of Tyrants", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 22: 227-246.

Leopold, J.W. (1987). "Demosthenes' Strategy in the First Philippic, «an away Match with Macedonian Cavalry»", *Ancient Society* 16: 60-69.

Leppin, H. (1995). "Zur Entwicklung der Verwaltung öffentlicher Gelder im Athen des 4 Jahrhunderts v. Chr.", W. Eder, ed., *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassugsform?,* Stuttgart 1995: 557-571.

Lewis, D.M. (1997). "On the Financial Offices of Eubulus and Licurgus", D.M. Lewis, *Selected Papers in Greek and Near Eastern History*, P.J. Rhodes, ed., Cambridge: 212-229. [Artículo escrito ca. 1957].

Liddel, P. (2007). *Civic Obligation and Individual Liberty en Ancient Athens*, Oxford.

Magnetto, A., Erdas, D. & Carusi, C. (2010). *Nuove ricerche silla legge granaria ateniese del 374/3 a.C.*, Pisa.

MacDowell, D.M. (1986). "The Law of Periandros abaout Symmories", *Classical Quarterly* 36: 438-449.

MacDowell, D.M. (2009). *Demosthenes the Orator*, Oxford.

Missiou, A. (1992). *The Subversive Oratory of Andokides. Politics, Ideology and decision-Making in Democratic Athens*, Cambridge.

Montgomery, H. (1983). *The Way to Chaeronea. Foreign Policy, Decision-Making and Political Influence in Demosthenes' Speeches*, Bergen.

Montgomery, H. (1984). "Silver, Coins and the Wealth of the City-State", *Opuscula Atheniensia* 15: 123-133.

Moreno, A. (2003). "Athenian Bread-Baskets: The Grain-Tax Law of 374/3 Re-Interpreted", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 145: 97-106.

Moreno, A. (2007). *Feeding Democracy. The Athenian Grain Supply in the Fifth and Fourth Century BC*, Oxford.

Morris, I. (1994). "The Athenian Economy Twenty Years after *The Ancient Economy*", *Classical Philology* 89: 351-366.

Mossé, Cl. (1987). "Égalité démocratique et inégalités sociales, Le débat à Athènes au IVème siècle", *Metis* 2: 165-176.

Mossé, Cl. (1994). *Démosthéne. Ou les ambigúités de la politique*, París.

Nouhaud, M. (1982). *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, París.

Opitz, M. (1976). *Das Bild Philipps II von Makedonien bei den attischen Rednern im ersten Jahrzehnt seiner Herrschaft*, Düsseldorf.

Pecorella Longo, Ch. (1971). '*Eterie*' *e gruppi politici nell'Atene del IV sec. a. C.*, Florencia.

Rhodes, P.J. (1982). "Problems in Athenian Eisphora and Liturgies", *American Journal of Ancient History* 7: 1-19.

Roselli, D.K. (2009). "Theorika in Fifth-Century Athens", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 49: 5-30.

Rowe, G.O. (2000). "Anti-Isocratean Sentiment in Demosthenes' *Against Androtion*", *Historia* 49: 278-302.

Rowe, G.O. (2002). "Two Responses by Isocrates to Demosthenes", *Historia* 51: 149-161.

Ruschenbuch, E. (1978). "Die athenischen Synmorien des 4. Jh. V. Chr.", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 31: 275-284.

Ruschenbuch, E. (1979). "Die Einfürung des Theorikon", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 36: 303-308.

Ruschenbuch, E. (1985). "Ein Beitrag zur Leiturgie und zur *Eisphora*. Die Höhe des Vermögens, dass die Pflicht zur Leistung einer Leiturgie und zur Zahlung der Eisphora begründete", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 59: 237-252.

Ruschenbuch, E. (1987). Symmorienprobleme", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 69: 75-81.

Ryder, T.T.B. (2000). "Demosthenes and Philip II", I. Worthington ed., *Demosthenes, Statesman and Orator*, Londres: 45-89.

Samons, L.J. (2000). *Empire of the Owl. Athenian Imperial Finance*, Stuttgart.

Sancho Rocher, L. (2009). *¿Una democracia "perfecta"? Consenso, justicia y* demokratía *en el discurso político de Atenas (411-322 a.C.)*, Zaragoza.

Sancho Rocher, L. (2011). "Riqueza, impiedad y ὕβρις en el *Contra Midias* de Demótenes", *Emerita* 79: 31-54.

Schmitz, W. (1995). "Reiche und Gleiche: Timokratische Gliederung und demokratische Gleichheit", W. Eder, ed., *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassugsform?,* Stuttgart: 573-597.

Sealey, R. (1993). *Demosthenes and his Time. A Study in Defeat*, Oxford.

De Ste Croix, G. (1952). "Demosthenes TIMHMA and the Athenian *eisphora* in the Fourth Century B.C.", *Classica et Mediaevalia* 13: 30-70.

Stroud, R.S. (1998). *The Athenian Grain-Tax Law of 374/3 B.C.*, Hesperia Supplement 29, Princeton.

Thomsen, R. (1964). *Eisphora. A Study on Direct Taxation in Ancient Athens*, Copenhague.

Trevett, J. (1994). "Demosthenes' Speech *On Organization* (Dem. 13)", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 35: 179-193.

Trevett, J. (1996). "Did Demosthenes Publish his Deliberative Speeches?", *Hermes* 124: 425-441.

Trevett, J. (1999). "Demosthenes and Thebes", *Historia* 48: 184-202.

Tuplin, C. (1998) "Demosthenes' *Olynthiacs* and the Character of the Demegoric Corpus", *Historia* 46, 276-320.

Valdés Guía, M. & Gallego, J. (2010). "Athenian *zeugitai* and the Solonian Census Classes", *Historia* 59: 259-281.

Valmin, N. (1963). "*Diobelia* und *Theorikon*", *Opuscula Atheniensia* 6: 171-206.

Vannier, F. (1993). "Remarques financières à Athènes, au lendemain de la guerre des alliés", M.M. Mactoux, E. Gèny, eds, *Mélanges P. Lévêque VII. Anthropologie et société*, Annales littéraires de l'Université de Beçanson 941: 339-344.

Walcot, P. (1978). *Envy and the Greeks. A Study of Human Behaviour*, Warminster.

Whitehead, D. (1983). "Competitive Outlay and Community Profit: *philotimia* in Democratic Athens*", Classica et Mediaevalia* 34: 55-74.

Whitehead, D. (1993). **"**Cardinal Virtues: the Language of Public Approbation in Democratic Athens", *Classica et Mediaevalia* 44: 37-75.

Witte, J. (1995). *Demosthenes und die Patrios Politeia. Von der imaginären Verfassung zur politischen Idee*, Bonn.

Wohl, V. (1996). "Εὐσεβείας ἕνεκα καὶ φιλοτιμίας: Hegemony and Democracy at the Panathenaia", *Classica et Mediaevalia* 47: 25-88.

Wooten, C. (2008). *A Commentary on Demosthehes' Philippic I. With Rhetorical Analyses of Philippics II and III*, Oxford.

Yunis, H. (1996). *Taming Democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Ithaca.

Alice Pechriggl / Universität Klagenfurt

Árkhein kaì árkhesthai en las *Políticas* de Aristóteles[1]

Introducción

Al abordar el tema *lógos* y *arkhé*, me ha parecido adecuado retomar una obra tan complicada como sistemática; a saber, las *Politikaí* de Aristóteles. (Prefiero, en especial con respecto al tema elegido, la traducción tanto del título como de la obra completa propuesta por Pierre Pellegrin [1990].) Si Aristóteles es un pensador positivista, en el sentido en que se refiere a las cosas y las normas tal y como están planteadas por lo social-histórico, cuando se trata de cosas humanas, también es un pensador muy sistemático que trata de forjar no solo conceptos metafísicos, sino también "conceptos empíricos" (*Erfahrungsbegriffe*, en los términos de Kant) según principios de clasificación, de atribución, de analogía o de ontología apropiados en cada caso.

Partiendo de determinadas dificultades que encontramos especialmente en el libro III en lo referido al "mando", me centraré en la cuestión del paso de una relación dominante (dueño-esclavo) a una relación política (ciudadanos libres e iguales) en su pleno sentido. En cierta forma, la relación matrimonial se sitúa *metaxú*, entre estos dos modos de ejercer, de padecer, el poder. Las dificultades en las que se interna la argumentación de Aristóteles en lo referido al estatus de esta relación, no solo derivan de su actitud reaccionaria con respecto al papel de las mujeres en la familia y la ciudad. Dichas dificultades son también el síntoma de la lógica dialéctica, quiasmática, del poder político como tal; es decir, como an/árquico en el marco de relaciones socioeconómicas siempre y desde siempre despóticas, antipolíticas incluso.

Como punto final, propondré brevemente enlazar con ciertas teorías políticas actuales que recurren a Aristóteles. Me sumaría de buena gana a quienes se acusa de tener en cuenta la ideología democrática (así a Castoriadis, Ober y, a veces, a Vidal-Naquet, especialmente por su libro sobre Clístenes con Lévêque [1964]). Pero, puesto que soy filósofa y no

1 Traducción de Ana Iriarte.

helenista, me centro en el análisis combinado de instituciones y conceptos o discursos, ya sean ideológicos, filosóficos o literarios; se trata de un análisis crítico entre épocas y no sobre una época y una sola. En esto, el "anacronismo controlado" de Nicole Loraux (1993) siempre me ha inspirado en grado sumo.

Aunque las *Políticas,* tal y como la obra nos ha sido trasmitida, sea un conjunto de textos compuestos por los sucesores de Aristóteles, sigue siendo cierto que el desarrollo referido a la cuestión de la esencia del concepto de política se construye a partir de un análisis más general de las relaciones de poder, esto es, de dominación. Podríamos designar a estas últimas como "prepolíticas". El desarrollo argumentativo referido a estas relaciones prepolíticas se encuentra, en especial, en los libros I y II, mientras que la cuestión de *árkhein kaì árkhesthai* la tratan los libros III y VII en lo referido a la ciudadanía, esto es, a la relación entre gobernantes y gobernados (no ya entre "dominantes y dominados"), y el libro VI en lo referido a la constitución democrática.

¿Qué es lo que caracterizaría una relación política, según Aristóteles? Pues el hecho de gobernar y ser gobernado, *árkhein kaì árkhesthai,* alternativamente. El ciudadano debe, como tal, ser capaz de ambas cosas y mantenerse dispuesto a participar de las dos. La ciudad de los ciudadanos que gobiernan y son gobernados de esta manera es la ciudad política propiamente dicha, la ciudad de los ciudadanos libres e iguales en lo referido a la participación en el gobierno, en su sentido más amplio. Esta participación concierne al trabajo de los tribunales, es decir, a la justicia, a la deliberación (leyes y decretos) y al ejercicio de las magistraturas, al "poder ejecutivo" podríamos decir en términos modernos.

Relaciones de poder "sexuales", entre despotismo privado y poder político explícito

Volvamos a la relación primera entre dirigentes y dirigidos, esto es, entre dominantes y dominados, a la relación entre dueño y esclavo. Me gustaría describir el *lógos*, el principio que Aristóteles deduce de esta relación para mostrar la transformación en las relaciones políticas pasando por las relaciones de poder entre los sexos/géneros.

Es notorio que Aristóteles convierte la relación entre dueño y esclavo en una relación "natural" y que la concibe formando necesariamente parte de una ciudad. En su opinión, es impensable que dicha relación no se dé; es decir, una ciudad debe contar siempre con esclavos y libres. No

entraré aquí en la discusión sobre la pretendida naturalidad y necesidad del esclavo en y para la *pólis* griega (discusión que, de hecho, ya tuvo lugar en la época de Aristóteles e incluso antes). Fijémonos, simplemente, en que ya otorga aquí el sentido innovador de "naturaleza política", o al menos social, al término "naturaleza" tal y como lo conocemos a partir de su célebre definición del hombre como animal político por naturaleza (1253a 2-3). Aunque es cierto que, para él, esta relación es "natural" según el *lógos*, el concepto de la *pólis* en la medida en que es fundamental o esencial para la existencia de una ciudad, Aristóteles también afirma que no siempre son los esclavos por naturaleza –nacidos esclavos de forma "natural", diría yo– los más aptos para ser mandados y vice versa, y no siempre son los libres "por naturaleza natural" (nacidos ciudadanos) quienes se revelan más aptos para mandar (1255b 7-8). Aporía.

Esta aporía, unida a la referencia al menos doble del término *phúsei* se radicaliza en el caso de los humanos varones y hembras (no escribe hombres y mujeres, quizás para subrayar la relación más natural-natural que natural-política). En primer lugar, la asimetría de la relación entre dueños y esclavos está basada en el puro hecho histórico, esto es, guerrero; en segundo lugar, lo está en la transmisión transgeneracional de tal estatus; finalmente –y esta es, de hecho, la posición de Aristóteles–, en la disposición, las aptitudes y virtudes. El principio central que rige el reparto de los dirigentes y los dirigidos es el de la relación entre el alma razonable y el alma corporal, o sea, de tendencia irracional. Tal y como el alma razonable debe dirigir al cuerpo, así las gentes razonables deben dirigir a las gentes mejor dispuestas para realizar los trabajos corporales. Ahora bien, esta analogía no se sostiene a partir del momento en que se debate sobre la ciudad y sus partes de forma más detallada; resulta problemática para las mujeres en su totalidad porque estas difieren especialmente por su menor fuerza corporal con respecto a los hombres en su totalidad. Y la analogía se sostiene todavía menos cuando Aristóteles, en el libro VII, trata de esta parte de la *pólis* que constituye el cuerpo armado.

Aristóteles no resuelve estas aporías. Desde una perspectiva lógica, para lograrlo debería construir una figura conceptual en forma de quiasma, cosa que generaría partes demasiado mixtas, más o menos corporales o razonables que implicarían el final de la jerarquía tanto moral como política entre cuerpo y espíritu; además, esta opción amenazaría con disolver el criterio absoluto por un reparto inamovible entre la parte de los dirigentes y la de los dirigidos. Pero el verdadero problema no es este, pues Aristóteles no es ni un ontólogo rígido, ni un reaccionario

perdido; se trata más bien de un pragmático. Lo que hará será construir un concepto mixto específico de virtud ciudadana que bien podría afectar a esclavos y a mujeres (en lo relativo a los primeros, se sabe que, en determinadas circunstancias, llegaron a hacerse ciudadanos). Pero ¿cómo debemos entender exactamente el término "concepto mixto de ciudadanía"? Se trata de que el ciudadano, que no debe ser confundido con el simple virtuoso, debe tener las dos virtudes, la de gobernar y la de ser gobernado, *árkhein kaì árkhesthai* (1277a 26). El ciudadano ha tenido que aprender a obedecer *y* a mandar, habiendo aprendido a mandar –esto concierne a la educación– por la vía de la obediencia a alguien que manda (cf. libro VII, capítulo 14). El mejor ejemplo que Aristóteles encuentra para ilustrar todo esto es el servicio militar del que las mujeres están exentas, lo que las excluye todavía más de la plena ciudadanía.

Pero si Aristóteles no resuelve la aporía relativa a la relación de hombres y mujeres, es, sobre todo, porque no lo necesita; contrariamente a Platón, no es utopista y solo ve inconvenientes en la participación de las mujeres en el poder político.

Examinemos de cerca la aporía en cuestión. ¿En qué consiste exactamente? Cierto que las mujeres son más débiles, pero algunos hombres son más débiles que algunas mujeres y –muy importante–, no carecen ni de facultad deliberativa ni de facultad jurídica. De lo que carecen es de poder de decisión (*all' ákuron*, 1260a 12: de *autoridad*, si se prefiere; de *emblemas*, traducen algunos). Se trata de la autoridad ejercida cuando se participa en los ámbitos deliberativos y jurídicos, los únicos en donde se aprende a gobernar una ciudad. Lo que mejor marca el carácter mixto de su virtud, es que en lo que respecta a los esclavos y a los niños, las mujeres libres están claramente del lado (como mínimo, al lado) de los mandatarios. Finalmente, el colmo de la ironía es que la relación entre marido y mujer es (como) una relación política. Lo que significa que si la relación despótica se da entre dueños y esclavos, así como entre padres e hijos (mientras estos son niños), la relación marital es una relación entre gobernante y gobernado sin reciprocidad, es decir, sin el "principio de rotación" (1256b 25; 1259b 7): una mujer nunca debe gobernar a un hombre; cuando esto ocurre, como pasa a menudo –y Aristóteles es lo suficientemente positivista como para señalarlo–, es contra natura (política y/o natural), y punto.

Reciprocidad en el ejercicio del poder político

Lo que caracteriza a la ciudad como comunidad política es el autogobierno de los hombres libres: todos, algunos o la mayoría definida por el censo. Trataré de redondear la descripción de *lógos* y *arkhé* que Aristóteles maneja en las *Políticas* en lo referente a la naturaleza de la política propiamente dicha (y no ya en el amplio sentido de "social"). Para ello, emprenderé alguna reflexión filosófica referida a la relación entre igualdad y libertad, lo que me permitirá relacionarnos con Aristóteles, así como mostrar la actualidad de su reflexión. Anacronismo obliga.

> Le principe de base (*hupóthesis*) de la constitution démocratique c'est la liberté –écrit-il– (c'est, en effet ce qu'on a coutume de dire, parce que c'est seulement dans une telle constitution que <les citoyens> ont la liberté en partage; c'est à cela, en effet, dit-on, que tend toute démocratie). Et l'une <des formes> de la liberté c'est d'être tour à tour gouvernant et gouverné (*eleutherías dè hèn mèn tò en mérei árkhesthai kaì árkhein*). En effet, le juste <selon la conception> démocratique, c'est que chacun ait une <part> égale numériquement et non selon <son> mérite… Car ils disent que chaque citoyen ait une part égale… (1317a 40-1317b 3, traducción de Pellegrin)[2].

Estos dos principios, libertad e igualdad en el sentido de *isegoría* e *isonomía* están relacionadas con *isomoiría* y se realizan más concretamente en "la parte deliberativa" institucionalizada, en especial, la *ekklesía* y la *boulê*.

Se activa aquí el principio de reciprocidad que une libertad, igualdad (numérica) y lo que sería justo, esto es, incluso una especie de justicia democrática del reparto igualitario del poder entre los ciudadanos. En esto reposa la lógica sistemática que Aristóteles revela y explicita constantemente (sin que, de hecho, se le pueda acusar en exceso de abrazar la ideología democrática…).

Aunque sea sin entrar en los detalles de la diferencia entre cualidad y cantidad, de esta sistematicidad debemos retener que Aristóteles la toma

---

2 En la traducción al castellano propuesta Estela García Fernández, el texto citado se presenta como sigue: "El principio fundamental de la constitución democrática es la libertad, pues de hecho se suele decir que únicamente en este régimen se participa de la libertad, pues este es el fin al que dice que tiende toda democracia. Una característica de la libertad es ser gobernado y gobernar por turno. En efecto, la justicia, en la concepción democrática, consiste en tener igualdad según el número y no según el mérito […] Cada ciudadano, se dice, debe estar en condiciones de igualdad…". P. López Barja de Quiroga y E. García Fernández (eds.), *Aristóteles. Política*, Madrid, 2005 (*Nota del traductor*).

como la mezcla moral e ideológica que él discute separando la virtud política de la moral del hombre de bien. La mejor cualidad política es la decisión de la mayoría "por regla general" comparada a la de un hombre de bien singular –a menos que la multitud, *plêthos*, esté completamente perdida, sea bárbara, maleducada, etc. (Recordemos que estamos refiriéndonos a ciudadanos varones griegos, lo que permitiría ver aquí una pizca de ideología, pero pasemos.)

Ahora bien, la reciprocidad no es simplemente ausencia de *arkhé*; en cualquier caso, Aristóteles no sostiene ese punto de vista anárquico en el sentido de ausencia de gobierno. Asimismo, sería una caricatura de los demócratas –una irrisión ideológica de su ideología, si se prefiere– pretender que estos no querrían sino el caos y una libertad en la que cada cual harían lo que le viniera en gana. Aristóteles se contenta con pretender que los demócratas radicales no quieren ser gobernados en absoluto, lo que los convierte, según su propia definición, en malos ciudadanos.

Sin embargo, podemos preguntarnos por qué los *nomothétai* democráticos, Clístenes en especial, inventaron todas estas instituciones que organizan el reparto igualitario del ejercicio del poder, el *árkhein kaì árkhesthai*, por turnos. Si se prefiere, y para evitar confusiones, podríamos denominar este principio no anárquico sino "antárquico", lo que remitiría a la reciprocidad, pero también a la rivalidad, como en el caso de *antéros*; también a una *emulatio*, pues, como sugiere Aristóteles, el mejor gobierno es aquel en el que los mejores son gobernados, y los mejores, en el registro del gobierno, son los que saben gobernar y ser gobernados. Pero estos son también –si se quiere restablecer la unión entre ética y política– los que saben gobernar, o sea, los que se gobiernan y, a la vez, son también gobernados por sí mismos. En el contexto de esta sistematicidad, el cuerpo podría devenir no solo aquello que es gobernado, también aquello que limita y por lo que se limita la *húbris* o en lo que la *húbris* es objeto de autolimitación razonable en el sentido de proporcionalidad cuasi-numérica. Esto puede afectar tanto al cuerpo animado del individuo como al cuerpo político de la colectividad. Así es como se revela que la reciprocidad tiene varias dimensiones, lo que permite resolver las aporías en donde se manifiestan concretamente.

Para resumir la cuestión de la sistematicidad democrática del *árkhein kaì árkhesthai*: el único remedio contra la usurpación del poder que en los ámbitos del hombre tiende a la proliferación ilimitada, a la *húbris* y la hipertrofia, es el reparto igualitario entre todos los ciudadanos y

su ejercicio por turnos. Este principio de reciprocidad o de rotación está muy unido a la lógica sistemática que fusiona igualdad, libertad y justicia. Una unión política efectiva que es también, y en primer lugar –así es como Aristóteles explicita esa lógica sistemática implícita en la praxis y en las instituciones democráticas–, la que funda el *lógos* teórico. Pues en la efectividad del régimen político, la relación entre los tres es necesaria *de hecho* y no solo *por derecho*; los ciudadanos libres que no son iguales de hecho en lo referente al ejercicio del poder, es decir, en tanto que ciudadanos, dejan de ser libres: se convierten en permanentes gobernados, por naturaleza apolíticos, si se quiere. Si un ciudadano, o una ciudadana, es sistemáticamente gobernado –por ejemplo, cuando su derecho al voto pasivo va unido estrictamente a su integración en un partido– pierde su capacidad de gobernar. Pero, sobre todo, la división del trabajo político y de la *pólis* en dos clases, "gobernantes por tiempo indeterminado" y "gobernados por tiempo indeterminado", se torna sustancial, contrariando así de hecho y de derecho la lógica del concepto de libertad.

Por tanto, es lógico que en nuestras pseudo-democracias modernas la libertad haya sufrido un descenso gracias al cual se olvida la aporía: libertad negativa de los consumidores que pueden comprarlo todo (si disponen del dinero que serían libres de ganar en el seno del sistema capitalista) y libertad positiva que ha perdido prácticamente todo significado en la ideología de las clases políticas y económicas dominantes. (Puede que algunos anarquistas españoles la recuerden todavía.)

Pero, a pesar de este encubrimiento masivo y propagado que enmascara apenas el odio a la democracia que Rancière constata, con razón, en la clase económica y política dominante y sus ciencias regias, la libertad-igualdad se reinventa una y otra vez cuando el *dêmos* se une en busca de libertad. Arendt, y también Castoriadis, lo constató a menudo, tanto en los inicios de las revoluciones, como en los movimientos de mujeres o en los de jóvenes y/o estudiantes; la mejor prueba de ello es la institución de consejos y mecanismos de democracia que realizan por turnos el *árkhein kaì árkhesthai*. Dado que, por un lado, esta lógica práctica y teórica es de hecho tan simple como fuerte, se impone a partir del momento en que la multitud ensalza –como decía Arendt (1970)– el poder de/en la calle. Pero, por otro lado, dado que la desigualdad y la violencia estructurales están desde siempre activas en las sociedades, en las instituciones, en los cuerpos al igual que en las almas y los espíritus de los individuos, esta lógica democrática resulta extraordinariamente débil cuando se trata de practicarla a largo plazo.

Bibliografía

Arendt, H. (1970). *On Violence.* New York.

Pellegrin, P. (1990). *Aristote, Les Politiques. Traduction inédite. Introduction, bibliographie, notes et index*, Paris.

Lévêque, P. y Vidal-Naquet, P. (1964). *Clisthène l'Athénien*, Paris.

Loraux, N. (1993). "Éloge de l'anachronisme en histoire", *Le genre humain* 27: 23-39.

Rancière, J. (2005). *La haine de la démocratie*, Paris.



Esta edición de 500 ejemplares se terminó de imprimir
en octubre de 2012, en los talleres de Gráfica LAF s.r.l., ubicados en
Monteagudo 741, San Martín, Provincia de Buenos Aires, Argentina.